MASTER
NEGATIVE
NO. 91-80131-2

MICROFILMED 1991

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States -- Title 17, United States Code -- concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material...

Columbia University Library reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

TUMENAS, JUSTIN

TITLE:

LA CRITIQUE RELIGIEUSE CHEZ ...

PLACE:

GRENOBLE

DATE:

1914

Master Negative #

91-80131-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

87CF
T83

Tumenas, Justin.
La critique religieuse chez Cicéron... Grenoble, Société anonyme de l'imprimerie Saint-Bruno, 1914.
123 p. 25 cm.

Bibliography p. 113-116.
Thesis, Grenoble.

51121

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA [IIA] IB IIB
DATE FILMED: 7-11-91 INITIALS MT
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202

Centimeter

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

LA CRITIQUE RELIGIEUSE CHEZ CICÉRON

THÈSE

soutenue devant la Faculté des Lettres

pour le Doctorat de l'Université de Grenoble

PAR

JUSTIN TUMENAS

Société Anonyme de l'Imprimerie Saint-Bruno
Rue Championnet, Grenoble

F. Eymond, dir.

1914

87CF T83

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
	7 Apr 44		
C28(842)M50			

LA CRITIQUE RELIGIEUSE CHEZ CICÉRON

THÈSE

soutenue devant la Faculté des Lettres

pour le Doctorat de l'Université de Grenoble

PAR

JUSTIN TUMENAS

Société Anonyme de l'Imprimerie Saint-Bruno
Rue Championnet, Grenoble

F. Eymond, dir.

1914

87CF
T83

PREMIÈRE PARTIE

Cicéron et les Doctrines Philosophiques Contemporaines

Cicéron homme d'État et Philosophe

CHAPITRE PREMIER

RAPPORTS DE CICERON AVEC LES ACADEMICIENS

I°. — *De l'éclectisme de Cicéron. — Tranquillité et équilibre de son âme. Son esprit critique, son bon sens et sa haine des exagérations.*

II°. — *Cicéron, les académiciens et leur probabilisme.*

III°. — *Voie moyenne : Systématisation du scepticisme de Pyrrhon.*

IV°. — *Carnéade : impuissance de la raison ; une vérité probable est nécessaire.*

V°. — *Rapports de Cicéron avec Carnéade.*

On sait que Cicéron a été à la fois homme d'Etat et philosophe ; dans ses actes gouvernementaux il s'écartait de ses opinions philosophiques quoiqu'il reconnût leur valeur théorique ; mais dans la société de ses amis et même dans ses ouvrages il exprimait sa pensée intime et complète telle que son esprit philosophique la lui découvrait.

Je ne parlerai pas, dans cette thèse, de Cicéron homme d'Etat : on sait qu'il soutint avec fermeté et sincérité les croyances établies dans sa patrie, croyances qui furent la base sur laquelle se fortifia cette République Romaine indestructible durant tant de siècles ; je n'entends l'étudier qu'au point de vue de la grandeur de sa pensée philosophique, indépendante et affranchie de ses préoccupations gouvernementales. Son esprit subissait volontiers les influen-

ces du dehors ; elles le portaient à la controverse qui perce dans ses traités théologiques : le « *DE NATURA DEORUM* », le « *DE DIVINATIONE* », le « *DE FATO* » et quelques autres moins importants.

Avant d'entrer à fond dans la controverse de Cicéron il importe de rappeler son éclectisme, de parler de ses rapports avec les philosophes contemporains et enfin d'apprécier l'influence que la Société Romaine a pu avoir sur sa philosophie.

I.) Tout en cherchant par ses traités à ébranler les théories stoïciennes, Cicéron s'efforce cependant de ne pas prendre le contrepied absolu du stoïcisme comme le firent les Epicuriens ; il garde un ton modéré, la tranquillité de l'âme et une froide raison : « *Efficiendum autem est ut adpetitus rationi oboediant eamque neque praecurrant nec propter pigritiam aut ignaviam deserant, sintque tranquilli atque omni animi perturbatione careant : ex quo elucebit omnis constantia omnisque moderatio* » (1).

Durant toute sa vie il fut fidèle à ces principes et conserva cette attitude : regarder les choses du haut de la philosophie et chercher la vérité basée sur les meilleurs arguments. Il dégageait de leur obscurité les pensées des philosophes grecs et les mettait en lumière ; son esprit avait en effet les qualités romaines, mesure et pondération, et Cicéron ne cessa de critiquer les adeptes des doctrines extrêmes, Stoïciens ou Epicuriens. Où le bon sens de Cicéron apparaît le plus, c'est dans ses traités philosophiques où les épicuriens et les stoïciens qu'il fait parler combattent les opinions de leurs adversaires.

(1) De OFF. I. 29.

Grâce à sa critique toujours étayée d'arguments irréfutables, Cicéron avait le droit d'être fier de son bon sens et de sa raison, et pouvait par suite rester assez indifférent aux opinions étrangères. Par nature et par tempérament il était libre de peser d'un esprit réfléchi et avec une égale modération les théories opposées, et d'en tirer une synthèse éclectique plus proche de la vérité.

Cicéron n'aimait pas les exagérations ; s'il a parfois poussé ses discours à l'extrême, la violence n'était chez lui qu'exceptionnelle : les doctrines du probabilisme et de la vraisemblance répondaient mieux à la nature de son esprit.

II.) Par sa raison impartiale, il se sentait en pleine communion d'idées avec les Académiciens qui étaient les éclectiques de son époque.

Dans l'éclectisme, en effet, la raison cicéronienne se trouvait satisfaite et comme chez elle, et pouvait chercher le vrai universel. Les Académiciens apprenaient à Cicéron à être modérés. Si nourris, élevés, puis vieillissant dans l'éclectisme, ils discutaient une question aussi brûlante que la Religion, ils ne le faisaient très probablement que dans le but d'apaiser les esprits extrêmes et par suite incapables de rester calmes sur le terrain critique. Ils continuaient pour la plupart, à suivre la voie modérée nécessaire à une raison impartiale et universaliste. Par sympathie pour leurs idées, il composa ses « Academicæ » ou « Academicæ questiones » ; ouvrage composé de deux livres, qui contient en résumé l'histoire entière de la philosophie grecque, de Socrate aux membres de l'Académie Ancienne.

Dans cet ouvrage, Cicéron laisse entrevoir pour la pre-

mière fois son opinion comme Probabiliste ; il n'affirmera jamais rien, mais choisira une voie moyenne entre les opinions extrêmes ; c'est la pensée qu'il exprime dans le « *DE NATURA DEORUM* ». « *Qua quidem in causa et benevolos obiurgatores placare et invidos vituperatores confutare possumus, ut alteros reprehendisse paeniteat, alteri didicisse se gaudeant ; nam qui admonent amice, docendi sunt, qui inimice insectantur, repellendi* » (1).

III.) Cette voie moyenne qu'il a choisie, il la poursuivra, et à travers maints détours sa direction restera la même jusqu'à ce qu'elle aboutisse à cette étape probabiliste de sa philosophie, étape que je me propose d'étudier dans ma thèse.

L'origine et l'organisation en système du Scepticisme sont attribuées à Pyrrhon, philosophe grec (365-275) qui vivait au temps où se fondèrent les Ecoles Stoïcienne et Epicurienne. Rappelons quelques-unes de ses pensées pour mieux nous pénétrer de son esprit (2). Sa conception de l'éclectisme reposait sur une fusion de systèmes différents destinés à serrer la vérité de plus près. Selon lui, si les sentiments et la raison pris séparément trompent, on doit encore bien moins espérer atteindre à la vérité en les associant. La conception de la vérité ne nous représente pas les choses telles qu'elles paraissent ; toutes les opinions même morales, sont conditionnelles et ne sortent pas de la nécessité naturelle. Pour cette raison, on peut soutenir également et défendre deux opinions opposées entre elles, chacune ayant même valeur, aussi ne doit-on pas affirmer

(1) De Nat. Deor. I. 3.
(2) Ch. Waddington. — Pyrrhon et Pyrrhonisme.

mais s'abstenir de tout jugement, car nous ne savons rien des choses et elles sont pour nous indifférentes (1).

On peut comprendre dès lors combien le probabilisme était déjà, à l'époque de Pyrrhon une arme puissante contre les dogmatistes dont il modérait les affirmations, et qu'il mettait en garde contre les opinions trop arrêtées.

IV.) Carnéade, le principal adversaire des stoïciens montre combien le jugement humain est peu apte à nous permettre d'établir une distinction entre le vrai et le faux : « *Res enim nulla est, de qua tanto opere non solum indocti, sed etiam docti dissentiant, quorum opiniones cum tam variae sint tamque inter se dissidentes alterum fieri profecto potest, ut earum nulla, alterum certe non potest, ut plus una vera sit* » (2).

Et non seulement il soutient la théorie de l'incapacité où se trouve l'intelligence humaine de vérifier les faits, mais il attaque aussi cette thèse : « que l'on pourrait garantir la vérité par le développement perpétuel de la pensée logique » (3).

Il montre enfin que chaque preuve, pour être vérifiée avec certitude, exige une nouvelle preuve qui à son tour en demande une autre, et ainsi de suite jusqu'à l'infini, car il n'y a jamais certitude immédiate.

Nous savons toutefois que Carnéade soutenait en public seulement cette impossibilité absolue d'arriver à la vérité et que dans ses discussions et ses polémiques avec ses disciples il admettait au contraire la probabilité d'une vérité. Il reconnaissait que dans la vie pratique la théorie de

(1) Windelband, Geschichte der Antiken Philosophie § 48.
(2) De nat. deor. I. 2.
(3) Windelband § 48.

la négation universelle était pernicieuse. Pour pouvoir agir, l'homme doit partir d'un concept préalable et s'il renonce à la vérité il est forcé de se servir du Probabilisme, c'est-à-dire de ce qui lui paraît le meilleur dans le plus grand nombre de cas et le plus impossible à réfuter : *certe non potest, ut plus una vera sit* (1).

V.) A mon avis, Cicéron inclinait plutôt vers la doctrine de Carnéade que vers celle des Académiciens sceptiques, pour lesquels la raison humaine est inapte à découvrir la vérité des choses ; il semble bien qu'il avait la même arrière pensée que Carnéade. Celui-ci, après avoir fait preuve en public d'un scepticisme absolu, convenait dans la société de ses disciples de la nécessité d'être moins affirmatif, et d'admettre qu'il était possible de reconnaître l'existence de certaines probabilités. N'est-il pas utile dans la vie de s'appuyer sur une vérité à peu près certaine, comment l'homme peut-il agir s'il n'a d'avance une notion vague de ce qu'il compte faire ? sinon aucune action humaine ne pourrait être entreprise ?

Cette doctrine de la vraisemblance qui consiste à choisir entre toutes les opinions celle qui semble approcher le plus de la vérité, telle que la comprenait Carnéade, a certainement influé sur l'esprit de Cicéron ; nous la retrouvons notamment dans ces pages, chefs d'œuvre de sa pensée où il passe en revue les divers philosophes, dans le « *DE NATURA DEORUM* » le « *DE DIVINATIONE* » et le « *DE FATO* », enfin et surtout dans ses deux derniers ouvrages où il raille les superstitieux de toute son énergie.

(1) De Nat. Deo. I. 2. (opinion de Carnéade par Cicéron).

CHAPITRE II

RAPPORTS AVEC LES STOICIENS.

I°. — *Panétius. Transformations du stoïcisme et prédispositions du public pour cette philosophie.*

II°. — *Idéal de vie d'un stoïcien.*

III°. — *Cosmopolitisme et fraternité.*

IV°. — *Sympathies de Cicéron et de ses contemporains pour le stoïcisme.*

V°. — *Education stoïcienne de Cicéron. Affaiblissement de ses sympathies, puis retour à la morale stoïque.*

VI°. — *Cicéron prend parti pour le stoïcisme par raison d'Etat.*

VII°. — *Principes de l'union des hommes selon Cicéron.*

I.) Le Stoïcisme fut introduit à Rome par Panétius de Rhodes. Ce philosophe rallia à la doctrine nombre de grands personnages.

Remarquant, que par leur caractère, les Romains étaient prédisposés aux doctrines stoïciennes, il mit à profit les circonstances pour transformer le stoïcisme et en faire une sorte de philosophie d'Etat.

II.) La vie stoïcienne fut exaltée, idéalisée, comme élevant l'homme, l'éloignant des influences de la vie quotidienne et le libérant de l'égoïsme individuel : « *Sed omne, quod est honestum, id quattuor partium oritur ex aliqua. Aut enim in perspicientia veri sollertiaque versatur aut in hominum societate tuenda tribuendoque suum cuique et rerum contractarum fide aut in animi excelsi atque invicti magnitudine ac robore aut in omnium, quae fiunt quaeque dicuntur, ordine et modo, in quo inest modestia et temperantia* » (1).

III.) Le point de départ du vrai stoïcien est le cosmopolitisme ; toutes les différences entre les hommes doivent disparaître devant la raison du sage, égale pour tous, et l'injustice ne peut trouver place dans leur monde. Le but du stoïcisme c'est d'élever les âmes, d'amener les hommes à ne voir que des frères les uns chez les autres ; tous acceptent la loi générale, leur principe est de lui obéir.

IV.) Telles sont les raisons qui firent le succès du stoïcisme chez les Romains, bons citoyens, aimant leurs institutions et cherchant à s'instruire surtout pour défendre la République et la rendre plus puissante : cette philosophie honnête, douce, morale, ainsi sanctionnée par l'Etat, devait jeter ses racines dans les âmes romaines et dans celle de Cicéron en particulier.

V.) Cette prédilection de Cicéron pour les stoïciens, lui fut suggérée tout d'abord par les maîtres stoïciens dont il avait reçu les leçons dans sa jeunesse : Diodote et Posi-

(1) De officiis, I. 5. (Cicéron)

donius. La raison d'Etat la fortifia plus tard dans son âge mûr, et si elle s'affaiblit lorsque dans sa vieillesse il se tourna surtout vers la philosophie de l'intelligence pure, semblant dédaigner la doctrine chère à sa jeunesse, quelque chose subsiste encore dans son esprit qui le pousse à ne point se satisfaire des conceptions académiciennes, et à revenir à la morale stoïcienne, à la doctrine du « *consensus gentium* ».

VI.) Comme homme d'Etat, Cicéron prenait parti nettement pour les Stoïciens, ainsi que nous le voyons dans le traité des devoirs : *Sequemur igitur hoc quidem tempore et hac in quaestione potissimum Stoicos, non ut interpretes, sed, ut solemus...* (1)

Il savait que leur but était d'élever l'âme romaine, de former de bons citoyens en vue des intérêts généraux de la République puis de l'humanité : *Ex quo fit ut laudandus is sit, qui mortem oppetat pro re publica, quod deceat, cariorem nobis esse patriam quam nosmet ipsos* (2).

Ces doctrines stoïciennes enseignaient au peuple le devoir de se consacrer au salut de tous : « *leges omnium salutem singulorum saluti anteponunt, sic vir bonus et sapiens et legibus parens et civilis officii non ignarus utilitati omnium plus quam unius alicuius aut suae consulit* » (3).

VII.) Cicéron nous dit lui-même que le premier principe de l'union des hommes est dans la société même de l'espèce humaine et dans la fraternité de ses membres ; il pense que les liens qui nous réunissent dans une même et seule fa-

(1) De officiis. I. 2. (Cicéron).
(2) De Fin. III. — 19 (Caton).
(3) ibid.

mille sont la raison et le langage, deux instruments qui nous servent à apprendre, à enseigner, à communiquer nos pensées, à nous éclairer mutuellement, à discerner le vrai du faux, et qui par là, forment entre nous et nos semblables une société étroite et naturelle : c'est là le trait distinctif de l'humanité et pour cette raison, il apprend à son fils à être toujours soumis à ses devoirs : « *Nulla enim vitae pars neque publicis neque privatis neque forensibus neque domesticis in rebus, neque si tecum agas quid, neque si cum altero contrahas, vacare officio potest, in eoque et colendo sita vitae est honestas omnis et neglegendo turpido. Atque haec quidem quaestio communis est omnium philosophorum* » (De Off. I. 2.).

CHAPITRE III

SUITE DES RAPPORTS DE CICERON AVEC LES STOICIENS : LEURS DIVERGENCES.

I°. — *Le « Consensus Gentium » d'après Cicéron.*

II°. — *Réfutation de l'hypothèse du feu divin.*

III°. — *Une jouissance modérée est admissible.*

IV°. — *Degrés inégaux dans le mal ; assertion des stoïciens que le sage seul est bon ; opposition de Cicéron que la vertu peut exister chez un homme ordinaire.*

I.) On doit savoir que dans le « Consensus gentium » la thèse philosophique de Cicéron s'écarte des opinions stoïciennes ; il donne à entendre que le sentiment humain sur la divinité est inné, inspiré à l'homme par la nature (1).

II.) Il faut se rappeler aussi que Cicéron n'était pas d'accord avec les stoïciens sur le fond même de leur doctrine.

Ils reconnaissaient le feu comme l'unique force universelle, l'âme du monde, la raison créatrice et mouvante qui,

(1) Windelband. Geschichte der Antiken Philosophie, § 49.

tel un souffle divin, pénètre l'univers entier et règne éternellement sur lui. Or cette hypothèse du feu essence divine, Cotta la raille, la critique et la réfute ; il explique que le feu n'est qu'un élément nécessaire à la vie et sans aucune supériorité sur les autres éléments : « *Ego autem non intellego, quo modo calore extincto corpora intereant, non intereant humore aut spiritu amisso, praesertim cum intereant etiam nimio calore. Quam ob rem id quidem commune est de calido ; verum tamen videamus exitum* » 1).

III.) Cicéron pense aussi que la jouissance modérée n'est pas à rejeter bien que les passions, la douleur, le trouble d'âme soient cependant regardés comme des maux parce qu'ils empêchent la pratique de la vertu.

IV.) Cicéron ne veut pas accepter que le sage seul soit bon et que tous les vices soient considérés comme égaux. A ce sujet Ritter nous donne sur lui l'appréciation suivante :

« Une intolérable assertion des stoïciens, c'est que le sage seul est bon, que tous les vices sont égaux, comme si tous les biens qui sont mis en péril par une faute ou par une autre étaient d'un égal prix ; comme si l'on ne devait pas distinguer entre ceux qui sont opiniâtrement déraisonnables, qui se font les esclaves du vice, qui font le mal avec beaucoup de réflexion, et ceux qui ne sont entraînés à l'injustice que par un mouvement subit de l'âme, qui est ordinairement de courte durée » (2).

Sur ce point et sur d'autres qui s'y rattachent, Cicéron

(1) De Nat. Deor. III. 14.
(2) H. Ritter. Histoire de la Philosophie ancienne, p. 122. Trad. franc. de Tissot. Paris, 1835.

combat la doctrine des stoïciens, car elle lui paraît contraire à la sagesse pratique qu'il poursuit « puisque le sage auquel leurs préceptes s'adressent n'existe nulle part, et qu'il n'y a personne à qui l'on puisse attribuer le bien absolu, ou dont on puisse l'exiger » (1).

Mais en revanche il accepte leur division des devoirs en devoirs moyens et en devoirs parfaits. Pour se mettre en quelque sorte d'accord avec la doctrine stoïque dont plusieurs principes lui paraissent vraisemblables, il dit qu'il lui semble à la vérité, que seul le sage peut agir absolument bien et accomplir son devoir d'une façon parfaite, mais qu'il n'entend traiter que des devoirs imparfaits, seuls accessibles à l'homme de bien qui n'a que peu de ressemblance avec le sage parfait. La vertu existe aussi chez un tel homme, quoique dans une mesure imparfaite (2).

Bien que Cicéron n'adopte pas la croyance stoïcienne aux dieux, et qu'il n'admette pas le feu comme principe de l'existence du monde, et que par suite il rejette le fonds même de leur religion, il partage cependant leur opinion que le sage seul est parfait.

Un point encore l'attire vers les stoïciens, c'est leur généreuse thèse réclamant le sacrifice des intérêts individuels aux intérêts généraux. Cette thèse excite la sympathie de Cicéron dès sa jeunesse et continue à exalter l'enthousiasme de sa vieillesse.

---

(1) De am. 5.
(2) De off. III, 3. 4.

CHAPITRE IV

LES RAPPORTS AVEC LES EPICURIENS.

I°. — *Goût de Cicéron pour le poème de Lucrèce.*
II°. — *Emprunts.*
III°. — *Cicéron disciple des Epicuriens.*

I.) Les rapports de Cicéron avec les épicuriens ont donné lieu à diverses opinions qui toutes me semblent exagérées.

On admet le plus souvent, qu'il a été leur ennemi, ceci n'est vrai que partiellement et quand on parle de lui comme homme d'Etat ; le philosophe libre penseur n'était pas, au contraire, l'adversaire intransigeant des doctrines épicuriennes ; il ne faut pas oublier que ses traités philosophiques sur les Dieux, la divination et le destin, ont beaucoup de points de ressemblance avec l'incrédulité épicurienne.

Je ne partage pas le jugement de P. Albert lorsque, considérant le « *DE FINIBUS MALORUM ET BONORUM* » comme une étude historique, il écrit : « L'épicurisme est la seule doctrine qu'il n'ait jamais voulu admettre dans son

éclectisme universel » (1). Sur ce *jamais*, je m'écarte de lui. Le critique modifie d'ailleurs bien vite sa pensée, car il ajoute : « Cependant il fut l'ami du plus remarquable épicurien de son temps, Atticus (2). L'opinion de C. Martha (3) me paraît plus vraie quand il essaie de montrer Cicéron charmé, influencé par le poème de Lucrèce le « *De Natura Rerum* », qui est l'exposé fondamental des doctrines épicuriennes. Martha en trouve la preuve dans deux citations établissant la sympathie du grand orateur pour l'Epicurisme, l'une de saint Jérôme, l'autre de Cicéron lui-même.

Le Saint nous apprend que Cicéron se chargea d'éditer l'ouvrage de Lucrèce « *Lucretius cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit* » (4).

Nous pouvons conclure de ces mots « *aliquot libros* » qu'il mit en ordre les livres mal classés du « *De natura Rerum* » qui n'étaient pas alors classés comme aujourd'hui, il les réunit, les classa, corrigea les textes et en prépara l'édition. Or je ne pense pas que Cicéron se fût imposé une pareille tâche si l'ouvrage n'avait pas répondu à ses tendances.

L'autre texte invoqué par Martha est une lettre de Cicéron, répondant à son frère Quintus, où il s'exprime en ces termes : *Lucretii poemata ut scribis, ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis* (5).

Ce génie de Lucrèce qu'il qualifie de brillant a dû, ce semble, exciter son enthousiasme. Quintus habitant la cam-

(1) P. Albert. Histoire de la littérature romaine, p. 334.
(2) P. Albert. Histoire de la littérature romaine.
(3) C. Martha. Mélanges de la littérature ancienne, p. 157-177. Paris, 1896.
(4) Martha, Mélanges de lit. anc.
(5) Martha, p. 163 et A. de Grandsagne (notice sur Lucrèce, p. 11).

pagne a projeté de se rendre à Rome pour lire le « *De Natura Rerum* » de Lucrèce, et d'autres œuvres, notamment l'Empédocle de Salluste ; mais il veut avoir auparavant l'opinion de son frère sur la valeur de ces ouvrages. Il en reçoit la réponse suivante : « *Cum veneris hominem te putabo ; si Sallustii Empedoclea legeris, hominem non putabo* » (1).

II.) Non seulement cette sympathie de Cicéron pour Lucrèce apparaît bien visible dans cette lettre à son frère Quintus, mais on découvre dans ses traités philosophiques certaines tournures de phrases du poète. C. Martha, dans ses « Mélanges de littérature ancienne » nous montre ces emprunts. Comparant les phrases de l'un et de l'autre, il y relève des expressions semblables, ce qui nous confirme dans l'idée qu'il y a parfois dans Cicéron une imitation de Lucrèce.

Hirzel (2) signale même des emprunts que Cicéron aurait faits à Lucrèce, et se demande si, en composant son traité sur la nature des dieux il a réellement suivi l'exposition épicurienne ; il apporte sur cette question l'opinion de Krische qui considère comme probable que Cicéron a composé les chapitres de la première partie historique sans recourir à aucune source grecque mais uniquement sous l'influence du « *De Natura Rerum* » de Lucrèce. Pour confirmer cette hypothèse d'une corrélation entre le traité philosophique « de la nature des dieux » et le poème de Lucrèce « de la nature des choses », Hirzel envisage d'autre part la

(1) Martha, p. 164.
(2) Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften, I. Teil Leipzig, 1877.

similitude de ces deux génies romains et constate des points de ressemblance entre eux.

Il n'est pas possible de croire que Lucrèce ait emprunté aux traités philosophiques de Cicéron car beaucoup de pensées de celui-ci ne se rencontrent pas dans celui-là et Hirzel voit une raison meilleure encore de l'impossibilité du plagiat de la part de Lucrèce dans la lettre de Cicéron à Quintus, lettre citée plus haut et où il reconnaît la haute valeur du poème de Lucrèce ; celui-ci devait être mort depuis dix ans à l'époque où Cicéron l'écrivit.

Si l'on tient compte des hypothèses plausibles d'Hirzel et de Martha et si l'on observe combien l'esprit de Cicéron a subi le charme du poème de Lucrèce, on reconnaîtra que la philosophie du grand orateur relève quelque peu de l'épicurisme du poète.

Une fois que l'homme est sous l'influence d'une sympathie quelconque, il perd sa liberté d'esprit et n'est pas loin d'imiter l'auteur de sa sympathie : nous pouvons l'observer à tout moment dans la vie courante.

Nous savons d'ailleurs que dans ses dialogues, Cicéron peint certains épicuriens sous des couleurs vivantes et avec enthousiasme. « Torquatus » dans le « *De Finibus* », « *Velléius* » du « *De natura Deorum* » semblent bien imités de l'épicurisme nouveau de Lucrèce, ce qui nous amène à croire qu'en composant ces traités philosophiques, Cicéron pensait à Lucrèce.

III). En fait l'épicurisme prit racine dans l'âme de Cicéron et le prédisposa à composer ses traités. Cette prédisposition fut sensible dès son enfance et ses premières études. Ses maîtres Phèdre et Zénon, tous deux épicuriens, lui en-

seignaient leur doctrine et l'on doit supposer que, si dès l'enfance, son intelligence reçut l'empreinte de ces maîtres, sa jeunesse et son âge mûr se passèrent dans une société épicurienne avec laquelle il eut les meilleurs rapports.

Ses amis les plus intimes furent des épicuriens de cœur et de sang : Atticus, Velléius, Trébatius et Torquatus. Quoiqu'il restât toute sa vie académicien réfléchi, il conserva toujours sous l'influence de ses maîtres en philosophie et de ses amis, des sentiments d'admiration pour l'épicurisme ; une fois même, en tant qu'homme d'Etat défendant la cause générale du pays, il se laissa aller jusqu'à montrer ouvertement ses sympathies et ses préférences pour cette doctrine.

Il se permit en effet de l'admirer en public, bien qu'elle fût en désaccord absolu avec sa tactique d'homme politique qui lui faisait comprendre qu'elle l'aurait empêché de se consacrer au bien général. On trouvera les détails de cet acte de franchise de Cicéron dans son discours contre Pison où il se déclare ouvertement pour Epicure.

CHAPITRE V

SUITE DES RAPPORTS AVEC LES EPICURIENS. DIVERGENCES AVEC EUX.

I°. — *Défauts de la doctrine épicurienne, lacunes scientifiques, égoïsme de sa conception du bonheur.*

II°. — *Originalité de Cicéron.*

III°. — *Exagérations épicuriennes. Stabilité dogmatique.*

I.) Malgré les sympathies pour l'épicurisme que Cicéron devait à l'influence de ses maîtres et de ses amis, certaines erreurs l'éloignaient de cette doctrine que son esprit ne pouvait accepter tout entière.

Il ne lui paraissait pas possible d'accepter qu'on dût sacrifier au bonheur personnel les intérêts généraux et l'action humaine ; le plaisir et la volupté étant considérés par les épicuriens comme le bien suprême, les laissaient indifférents aux besoins de la société.

Cette théorie ne pouvait plaire à Cicéron ; il dit au contraire qu'on doit réserver la volupté aux grandes actions : « *Semovenda est igitur voluptas, non solum ut recta sequa-*

mini, sed etiam ut loqui deceat frugaliter. Possumusne ergo in vita summum bonum dicere, cum id ne in cena quidem posse videamur ? » (1).

En limitant nettement la philosophie à la recherche du bonheur personnel, les épicuriens affirmaient nettement et résolument que cette recherche excluait tous les intérêts sociaux et scientifiques ; Cicéron dit que les épicuriens vont chercher dans toutes les bourgades des partisans dont ils font des sages, mais qui enfin, n'ont pas la science infuse : « *Sic vos de pagis omnibus colligitis bonos illos quidem viros, sed certe non pereruditos* » (2).

Les épicuriens prétendent, dit-il, que pour devenir philosophes on n'a que faire de connaître les belles-lettres : « *Quod vestri quidem vel optime disputant, nihil opus esse eum, philosophus qui futurus sit, scire litteras* » (3).

Les épicuriens, en effet, n'admettaient l'étude que comme moyen nécessaire de l'obtention d'un bonheur quelconque qui doit être l'unique but de tout être vivant.

Ce bonheur qu'ils cherchaient à atteindre, n'existe pas dans le plaisir seulement, mais il est nécessaire au repos de l'âme et la libère de toutes les passions qui troublent son équilibre. Une fois tous ses désirs réalisés tous ses besoins assouvis, l'individu est satisfait ; il est dégagé de ses passions et jouit par conséquent d'un bonheur et d'un repos infinis, il n'est plus tourmenté par rien au monde (4).

D'après les épicuriens l'absence de tout besoin est donc le commencement du bonheur qui donne le repos à l'âme ;

(1) De Finib. bonorum et malorum II. 9.
(2) ibid. II. 4.
(3) ibid. II. 4.
(4) Windelband. Geschichte der Antiken Philosophie, § 47.

l'idéal de leur vie est la sagesse, une sagesse affranchissant l'homme de tout ce qui l'environne ; le véritable épicurien est un sage qui se libère de tout et des dieux mêmes. Prudent par sa pensée, il reste supérieur à la vie qui l'entoure et ne trouve le bonheur qu'en lui-même ; mais la sagesse ainsi conçue manque gravement à l'humanité elle est trop égoïste, et l'épicurien oublie que les hommes sont ses frères. Si le sage se replie sur lui-même, se tient à l'écart de la société, sa vie n'a pas l'ampleur de celle d'un philosophe charitable et juste.

Les épicuriens, à l'encontre des stoïciens, n'ont pas le sentiment du devoir ; ils n'entendent pas soumettre l'individu à la loi générale et n'ont pas conscience d'une responsabilité humaine. S'ils attribuent plus de valeur aux jouissances de l'esprit qu'à celle du sentiment, c'est que les premières amènent mieux l'homme au repos parfait de l'âme ; s'ils préconisent des mœurs pures et honnêtes, la politesse dans les relations sociales, c'est que toute rudesse de manières est considérée, dans la vie d'un grec instruit, comme une violation de cette harmonie naturellement nécessaire à la vie du sage. Mais le culte esthétique du MOI, l'éloignement systématique de la vie sociale, est malgré tout de l'égoïsme, et cet égoïsme, pour sain, pur et raffiné qu'on le présente n'en est pas moins l'abandon absolu d'une existence à ses jouissances personnelles.

Ces principes, basés sur les voluptés stériles et le dédain de la vie sociale ne pouvaient convenir à Cicéron, qui consacra toute son existence à la République Romaine, et son labeur incessant n'avait pour but que le souci des intérêts de la société. « *Eademque ratio fecit hominem homi-*

num appetentem cumque iis natura et sermone et usu congruentem, ut profectus a caritate domesticorum ac suorum serpat longius et se implicet primum civium, deinde omnium mortalium societate, atque, ut ad Archytam scripsit Plato, non sibi sed soli natum meminerit, sed patriae, sed suis, ut perexigua pars ipsi relinquatur » (1).

II.) L'éloignement que Cicéron éprouvait pour l'épicurisme se manifeste dans ses écrits, ainsi que l'établit C. Martha (2) : il avance en âge, sa notoriété grandit, son génie se développe et il cherche à proclamer ses idées personnelles.

Son discours contre Pison l'an 699 et la lettre à Quintus écrite en 700 vers le mois de février, montrent que Cicéron avait beaucoup de sympathie pour l'épicurisme. Seulement à partir de l'époque où il s'efforce de devenir plus original dans ses traités philosophiques, il ne tient plus compte de l'enseignement des épicuriens, quoiqu'il garde de la sympathie pour l'épicurisme, sympathie provenant de son éducation, et qui continue à influencer le *De Natura Deorum*.

III.) En dehors de ces raisons qu'a Cicéron de s'éloigner des épicuriens s'en ajoutent d'autres ; tout d'abord leurs exagérations qui les empêchent d'être clairement compris des partisans des autres doctrines, en second lieu le manque de critique savante de leurs adeptes lorsqu'ils traitaient de sujets importants, enfin l'inébranlable stabilité de vues se perpétuant dans cette philosophie depuis sa naissance, par la soumission absolue des disciples à la parole du maître.

(1) De finibus, II. 14.
(2) C. Martha. Mélanges littéraires.

J'ai déjà montré que ce principe de la pensée d'Epicure est immuable ; sa stabilité, déjà affirmée par les premiers chefs de l'école survit dans les siècles suivants et n'entend accepter aucune critique.

Une telle intransigeance de leur part devait choquer les philosophes des autres sectes qui se perfectionnaient et se transformaient sous les influences du dehors, s'adaptant aux nécessités de leur époque et aux progrès de l'humanité.

Cette stabilité de leur doctrine était un dogme pour les épicuriens, leurs disciples et leurs partisans ; elle est également observée ou reconnue par la plupart des savants qui se sont occupés d'Epicure. En voici un exemple. Sénèque en opposant les épicuriens aux stoïciens s'exprime ainsi : « *Apud istos quicquid dicit Hermarchus, quicquid Metrodorus, ad unum refertur, omnia quae quisquam in illo contubernio locutus est unius ductu et auspiciis dicta sunt* » (1).

A mon avis c'est par son manque de critique et sa stabilité que l'Epicurisme devait déplaire à Cicéron, académicien éclectique, et à la plupart des citoyens romains.

Ce sont ces deux motifs principaux qui séparèrent les épicuriens des philosophes des autres écoles et les tinrent à l'écart lorsque Académiciens et stoïciens se réconcilièrent en vue de travaux communs.

---

(1) Seneca in ep. 33, 4.

CHAPITRE VI

DECADENCE RELIGIEUSE DE ROME.

I°. — *Incrédulité de Cicéron et son libre examen religieux.*
II°. — *Le public initié par le théâtre à la critique religieuse.*
III°. — *Vulgarisation poétique de l'épicurisme dans Lucrèce.*
IV°. — *Philosophie d'Epicure simplifiée et adaptée au goût romain.*
V°. — *Arguments de Lucrèce en faveur de l'annihilation de l'âme.*
VI°. — *Opinions des Anciens sur la survie.*

I.) Nous n'avons vu jusqu'ici en Cicéron qu'un Romain croyant, fidèle aux dieux de la République et respectant les opinions religieuses de ses compatriotes : nous avons été frappés de sa sincérité, de son éclectisme, de sa morale et de son civisme, mais nous voici obligés de signaler un trait caractéristique de sa philosophie qu'il n'aurait pas consenti à traiter devant le peuple ; c'est l'incrédulité.

Malgré une impartialité qui fut grande toute sa vie, Cicéron n'a pu se soustraire aux influences qui ont contribué à la décadence religieuse de Rome.

Au contact de ses contemporains profondément irréli-

gieux, il devient sceptique comme Lucrèce ; il critique et raille les superstitions. Enfin l'échange d'idées avec eux l'amène à écrire une œuvre toute de libre examen religieux. Cette société romaine était déjà en pleine décadence, et une philosophie destructive dominait les patriciens et les hommes des classes élevées ; le peuple, seul peu ou pas instruit, l'ignorait s'il ne la tenait pas pour mauvaise.

Et Cicéron voulant définir quelles étaient les dispositions de la plèbe à l'égard de cette philosophie dit : « Elle évite la multitude et lui est suspecte et odieuse » (1).

II.) Mais des pensées philosophiques, des critiques, des croyances nouvelles s'infiltraient par une autre voie dans la société moyenne et illettrée de Rome. Cette voie fut le théâtre qui rendait le criticisme religieux plus simple et plus accessible au peuple et par ses tragédies et ses comédies le mettait à la portée de la populace.

Le peuple en effet était friand des spectacles qu'on lui donnait ; il aimait cet amusement, était sensible aux tendances nouvelles qu'il lui présentait et ainsi, peu à peu l'âme du plébéien se transformait et perdait ses instincts conservateurs.

Les pièces de théâtre qu'on jouait à Rome étaient souvent faites pour blesser les sentiments religieux des masses. Ennius se montrait impie ou désireux de faire grandir l'incrédulité dans son auditoire ; c'était un libre penseur qui ne se gênait pas pour flageller les dieux dans ses pièces, et le fait d'y voir les chefs du gouvernement incarner la religion devait accroître les tendances irréligieuses.

(1) Tusc. II, I, 4.

Ennius, par exemple, mettait en scène un personnage qui n'ayant pas à se louer de son sort nie résolument la Providence parce qu'il trouve qu'elle ne l'a pas traité selon ses mérites. « Je crois, disait-il, qu'il y a des dieux dans le Ciel, je le soutiendrai toujours ; mais j'affirme qu'ils ne s'occupent pas du genre humain. S'ils en avaient souci les bons seraient heureux, les méchants malheureux, or c'est le contraire qui arrive » (1).

Ce personnage on le voit a plus d'un point de parenté avec les épicuriens et, comme eux, il estime que les dieux éloignés et distants dans leur Olympe ne s'occupent pas de l'Univers et ne cherchent pas à écarter le malheur des hommes soumis à la destinée. Pareil athéisme dans la bouche du personnage d'Ennius ne se retrouve que chez les disciples d'Epicure ; or Ennius était un auteur aimé du peuple, et celui-ci applaudissait à ces professions publiques d'incrédulité : « *An noster Ennius ? qui magno plausu loquitur adsentiente populo :*

Ego deum genus esse semper dixi et dicam caelitum ;

Sed eos non curare opinor, quid agat humanum genus » (2).

Un autre auteur comique, Plaute, transportait lui aussi des sujets grecs au théâtre ; il est moins accessible et moins simple qu'Ennius, et ses pièces s'adressaient plutôt à la haute société romaine, il n'en parodiait pas moins lui aussi l'art augural.

III.) L'irréligion se developpait peu à peu et non seulement par un théâtre athée et des écrits philosophiques,

(1) Boissier, Religion romaine.
(2) Cicero. DE DIV. II. 50.

mais encore grâce à la liberté de pensée reconnue à tous, et jugée naturelle par le peuple romain et surtout par une sorte d'épicurisme adapté à la mentalité romaine par le génie de Lucrèce dans son poème du « *DE NATURA RERUM* ».

Les doctrines épicuriennes, le théâtre d'Ennius et de Plaute, ont préparé cette décroissance de la foi des Romains dans leurs dieux.

Pour mieux faire comprendre la philosophie d'Epicure, Lucrèce la présente aux Romains sous la forme plus séduisante de la poésie, dissimulant sous la riche trame des vers la sécheresse de la doctrine du chef de l'école et de ses successeurs, et continuant l'abaissement de la religion déjà préparé par le théâtre.

Il a pris soin de nous exposer les raisons qui l'ont conduit à écarter la prose dans la fameuse comparaison suivante :

« *Sed veluti pueris absinthia tetra medentes*
Cum dare conantur, prius oras pocula circum
Contingunt mellis dulci flavoque liquore,
Ut puerorum aetas improvida ludificetur,
Labrorum tenus, interea perpotet amarum
Absinthi laticem, deceptaque non capiatur,
Sed potius tali facto recreata valescat :
Sic ego nunc, quoniam haec ratio plerumque videtur
Tristior esse, quibus non est tractata, retroque
Vulgus abhorret ab hac, volui tibi suaviloquenti
Carmine Pierio rationem exponere nostram,
Et quasi musaeo dulci contingere melle ! » (1)

L'auteur, à la fois poète, philosophe et épicurien, en-

(1) Lucrèce I. 935. Ed. Blanchet.

tend traiter la société comme un enfant, et veut la séduire par ses vers, afin qu'elle ne voie pas au premier abord la chose essentielle, mais ce charme n'en apporte pas moins l'incrédulité dès qu'il touche au cœur ; le miel trompeur disparu, l'idée véritable reste, s'installe en conquérante et prédispose l'âme à des idées philosophiques qui peu à peu attaquent puis dissolvent les sentiments religieux et les superstitions.

IV.) Cette philosophie de Lucrèce s'harmonisait avec l'esprit des Romains. Tandis que les autres apparaissaient trop abstraites et de ce chef insaisissables, l'épicurisme se présentait à eux comme une philosophie positiviste, restreignant l'univers à des formes sensibles, accessibles à l'esprit ; il les dirigeait vers le réel. De naissance et d'essence, les Romains étaient prédisposés à étudier et à connaître la nature : cet essai d'une explication naturelle tentée par les disciples d'Epicure, et beaucoup plus simple que dans les autres systèmes philosophiques, devait plaire aux Romains avides de réalité.

Ils comprenaient en effet la nature mieux par les sens que par les idées abstraites ; et l'épicurisme se rapprochant le plus des principes des sciences naturelles, devait les séduire, puisqu'il permet à ses adeptes de connaître expérimentalement les phénomènes que chaque jour met sous les yeux ; les explique de façon pratique et complète, et par là satisfait nos sens.

La science positive de Lucrèce, en faisant mieux ressortir encore le caractère pratique de la doctrine, l'adaptait aux instincts des Romains et préparait ainsi dans leur esprit

la décadence religieuse, en inoculant l'incrédulité à ses lecteurs.

Il nous faut noter toute la différence de la doctrine ainsi professée à Rome avec l'enseignement donné en Grèce. Dans ce pays en effet le maître épicurien ne s'adressait qu'aux classes élevées et ne tendait à inspirer l'incrédulité religieuse que chez elles seulement.

Lucrèce, au contraire, met de côté toute la finesse, toute la subtilité de la pensée grecque, obstacle trop réel à la vulgarisation de l'idée philosophique ; il la simplifie et la réduit à des notions concrètes. Il voudrait que chacun le comprît et se persuadât de la fausseté de la religion, qu'il appelle l'ennemie du genre humain ; il s'acharne sur elle et s'efforce de la renverser pour affranchir la pensée humaine de son oppression.

V.) Dès cette époque, la croyance en l'immortalité de l'âme n'était plus en faveur chez les Romains, et le poète explique la fin de la vie par la vieillesse de la nature ; l'âme s'évapore à la mort comme un brouillard, et disparaît dans les phénomènes généraux de l'Univers.

Il lui était d'autant plus facile de faire admettre dans la société que l'abolition de la vie intérieure coïncidait avec celle du corps, que la plupart des Romains ses contemporains, étaient des incrédules dont la foi n'était ni suffisamment soutenue ni clairement démontrée par les philosophes et les théologiens de cette époque.

VI.) On sait que Platon ne parlait de la croyance à la survie que d'une manière vague et imprécise. Logiquement elle lui paraissait peu fondée et ses sentiments déistes et

mythiques étaient ceux d'un poète plutôt que d'un philosophe. Les chefs du stoïcisme, bien que leur civisme les rendit partisans de la croyance aux dieux, ne pouvaient expliquer clairement la vie future de l'âme.

Ils admettaient qu'après la mort nous jouissons d'une prolongation d'existence, sorte de vie sidérale où l'âme finit par se perdre. « *Num quid igitur est causae, quin amicos nostros Stoicos dimittamus? eos dico, qui aiunt manere animos, cum e corpore excesserint, sed non semper* » (1).

La plus grande partie des hommes ou ne s'intéressaient plus à la religion, ou doutaient. Ces derniers ne pouvaient trouver aucune satisfaction à des mythes qu'ils trouvaient fabuleux ou grossiers. Ils cherchaient une religion nouvelle d'une essence plus parfaite, plus divine, sur laquelle pourrait s'appuyer la vie, et qui donnerait à l'homme l'espérance d'une existence future.

Hélas ! toutes les espérances nécessaires au maintien de la foi manquaient aux contemporains de Lucrèce. L'élévation d'esprit des Romains les plaçait bien au-dessus de leur culte national qui n'était pas de forme assez affinée pour les émouvoir.

---

(1) Tuscul. XXXII.

CHAPITRE VII

INFLUENCES SUBIES PAR CICERON.

I°. — *Ce qu'est le milieu social ou philosophique pour un auteur et spécialement pour Cicéron.*

II°. — *Influence de la société et modification du sentiment religieux dans sa philosophie personnelle.*

III°. — *Cicéron libéré de la vie politique s'adonne aux recherches morales.*

IV°.— *Il compose des traités de philosophie qui s'appliquent à la vie romaine.*

I.) La société des contemporains a, comme toujours, exercé une influence bien marquée sur Cicéron.

La décadence religieuse était déjà accomplie, et par les personnes dont il s'entourait, on peut juger de la place qu'il s'était faite dans les milieux philosophiques à l'époque où il composait ses traités de matière religieuse. Cette société de la décadence nous éclaire et sur la mentalité de ses membres, et sur celle de Cicéron lui-même.

Les poètes et les penseurs reflètent pour la plupart les tendances intellectuelles de leur époque, et Cicéron n'échap-

pe pas à cette règle si naturelle ; il avait une position privilégiée dans la société romaine, participait à la vie publique et politique, et s'intéressait aux controverses philosophiques.

II.) Lui qui ne manifestait autrefois que devant ses amis son manque de foi, se montre dans ses écrits franchement athée.

Dans sa vie politique, l'intérêt de l'Etat, le souci de sa sécurité, lui faisaient une loi de taire le vrai fond de sa pensée. Il estimait la religion nécessaire au développement d'un peuple civilisé, aussi le secret qu'il gardait ne se montra qu'après qu'il eut renoncé à la vie publique, dans ses traités philosophiques sur la NATURE DES DIEUX, LA DIVINATION, LE DESTIN.

Gaston Boissier a indiqué clairement ces deux manières d'agir : « Cicéron semble changer de sentiment sur la religion avec le public auquel il s'adresse. Ses discours, ses traités dogmatiques, sa correspondance qui nous le montrent successivement comme citoyen, comme philosophe et comme homme, nous le font voir sous trois aspects divers. Dans les harangues judiciaires ou politiques, quand il est homme d'Etat, il tient à passer pour un citoyen croyant. Il énumère complaisamment les miracles qui ont annoncé la gloire de son consulat. Son ennemi Clodius ayant été tué au pied du Mont Albain, où l'on adorait Jupiter, et devant le temple de la Bonne Déesse, il en prend occasion pour composer une tirade pathétique où il montre que les dieux finissent toujours par punir les impies » (pro Mil. 31) (1).

(1) Relig. Rom. p. 62.

Citons encore Boissier à propos du *De natura deorum* et du *De divinatione* : « Dans ces deux traités il maltraite beaucoup les religions populaires, il raille sans se gêner les dieux et leurs fables, les devins et leurs miracles. Le dernier est net, ferme, précis, sans hésitation ni sous-entendu ; Cicéron y dit sincèrement sa pensée. Il détruit les arguments de ceux qui prétendent qu'il y a une science pour connaître l'avenir et ne veut pas permettre qu'on mette la superstition sous la protection de la philosophie » (1).

III.) Dès qu'il eut quitté la vie politique il se retira pour philosopher en dehors des opinions de la foule.

Vivant seul et libre de réfléchir sur les théories morales des Grecs et des Romains, il étudie plus à fond, se fait juge et critique des opinions religieuses ou sectaires répandues dans une société dont il connaissait bien l'état moral et le manque de foi ; et c'est en lui tâtant en quelque sorte le pouls, qu'il a composé ses traités. Je ne parle pas, bien entendu des traités que lui dictait la raison d'Etat, mais seulement de ceux où traitant une philosophie religieuse des plus abstraites il s'est affranchi de ses devoirs d'homme public et ne s'occupe plus que de philosophie.

A ce titre trois ouvrages méritent tout spécialement notre attention : le *DE NATURA DEORUM*, le *DE DIVINATIONE*, et le *DE FATO*, qui s'occupent plus spécialement des questions de la foi humaine, des dieux et des choses surhumaines.

Tous les traités qu'il écrivit dans sa retraite sont dédiés aux grands personnages qui s'éloignèrent des affaires pu-

(1) Rel. rom. p. 62.

bliques au moment de l'usurpation de César pour se consacrer aux études philosophiques et cultiver leur intelligence.

Cicéron s'appropria toute la sagesse humaine née et cultivée en Grèce ; ses traités avaient une haute portée dans la littérature romaine qui ne possédait point encore d'écrits philosophiques dans sa langue, mais les trois ouvrages que j'ai cités plus spécialement ont une valeur exceptionnelle car il y a synthétisé trois doctrines, l'épicurisme, le stoïcisme et l'académisme. Ces trois ouvrages portent à la religion et à la superstition des coups d'autant plus forts qu'ils sont assénés avec une argumentation, une logique serrée et longuement préparée qu'on ne trouvait pas dans les attaques antérieures d'Epicure et de Lucrèce.

IV.) Une autre raison devait encore grandir cette importance aux yeux des Romains car, bien que Cicéron se soit inspiré dans ses œuvres de la philosophie de la Grèce, il s'est placé au cœur de la vie contemporaine. Les personnages qu'il fait dialoguer et philosopher sont des Romains et à lire ces traités on assiste à l'existence même de l'époque, on voit passer et vivre dans leur monde réel penseurs et philosophes. Vivant dans une société romaine déjà instruite, portée par goût aux études philosophiques, Cicéron a dû se détacher des doctrines exclusivement grecques ; ses critiques, ses idées, ses opinions sont romaines, conçues pour des Romains et appropriées à leurs usages, leurs mœurs et leur tempérament.

DEUXIÈME PARTIE

LA CRITIQUE

CHAPITRE PREMIER

COUP D'ŒIL GENERAL SUR LE « DE NATURA DEORUM », LE « DE DIVINATIONE » ET LE « DE FATO ».

I°. — *Ce que représentent les traités philosophiques de Cicéron. Penchant à la décadence.*
II°. — *Les adversaires : stoïciens, épicuriens, académiciens.*
III°. — *But de l'auteur : critique des croyances, tendances modérées.*
IV°. — *Opposition au culte national.*

I.) Je consacrerai la deuxième partie de cette Thèse à étudier l'opinion de Cicéron sur la philosophie stoïcienne, mais il sera nécessaire que je revienne sur l'épicurisme, le probabilisme envisagé comme lien entre les différentes doctrines, et le stoïcisme mêlé de croyances populaires, très en faveur à Rome dans une certaine classe de la société. Ces trois philosophies différentes associées à la religion, nous les retrouvons dans les traités les plus importants de Cicéron : le *De natura deorum*, le *De divinatione* et le *De fato*.

On y voit passer les philosophes romains des derniers temps de la République, personnages exposant les idées philosophiques et nous donnant le tableau de la société de son époque.

Le champ des recherches littéraires et des critiques de Cicéron était vaste, et l'heure favorable à un observateur avisé pour montrer la vie intellectuelle des philosophes à ce moment où la République arrivait à la décadence au milieu des luttes entre doctrines contraires, et des opinions personnelles confuses et en désaccord.

II.) Les idées extrêmes du stoïcisme et de l'épicurisme, avec l'Académie comme intermédiaire, passionnaient les Romains libres de toute fonction publique.

L'épicurisme, en les éloignant de toute croyance leur faisait rejeter le stoïcisme et ne laissait aucune place à la religion. L'antagonisme était donc absolu entre les deux doctrines : l'une s'efforçant de maintenir une foi religieuse bien près de disparaître, l'autre séduisant l'âme romaine par son originalité, et luttant passionnément pour tuer toute croyance aux divinités. Entre les deux, les académiciens reprochaient à chacune l'exagération de sentiments, ou trop religieux ou trop athées.

III.) Le but de Cicéron dans ses ouvrages est de placer sous les yeux des Romains les deux thèses opposées et de les amener plus ou moins logiquement à l'incrédulité en les éloignant d'une religion fausse et de superstitions qui n'avaient pas encore disparu de la République surtout dans le peuple.

Dans les trois ouvrages que nous avons cités, Cicéron critique les bases essentielles de la foi, la croyance aux dieux, la divination et le destin, et dans sa controverse nous montre en même temps la vie intime et la mentalité des lettrés de son époque.

C'est dans les trois traités une lutte incessante contre la superstition, la fausse religion des Romains et une critique constante des doctrines stoïciennes qui cherchaient au contraire à réveiller une foi chancelante.

Bien qu'il fasse discuter des dogmatistes, la pensée de Cicéron reste bien facile à pénétrer.

Dans le premier de ses traités il ne se met pas en scène avec ses opinions ; il se tient à l'écart en bon académicien impartial et universaliste. C'est l'attitude générale dans la société romaine soumise à l'influence de l'académie nouvelle. Il laisse ses personnages discuter et s'étendre jusqu'à l'épuisement complet de leur pensée. Mais dans les deux suivants il intervient en personne avec acrimonie et raille sans pitié ses adversaires.

Ce n'est là toutefois, je pense, qu'une opinion plus apparente que réelle, car dans son premier ouvrage, c'est-à-dire le *De Natura Deorum*, on peut observer des tendances plus modérées et moins absolues ; bien qu'il lui semble impossible d'admettre une société qui ne serait pas débarrassée de superstitions et de fausses ou chancelantes représentations religieuses.

IV.) Cette tendance apparaît je crois dans les critiques qu'il formule sur les opinions et les croyances d'autrefois.

Comme homme d'Etat il devait soutenir le culte national qui fut la base sur laquelle s'appuya de siècle en siècle

la vie romaine et le lien moral entre toutes les classes ; mais l'on s'explique que ce culte établi sur des traditions douteuses ou incertaines ne pouvait satisfaire ni Cicéron ni les Romains éclairés ayant subi l'influence de l'âme grecque plus raffinée. Eux et lui étaient donc à la recherche d'une morale nouvelle mieux appropriée à un état d'âme nouveau.

CHAPITRE II

DISCUSSIONS DE CICERON AVEC LES DOGMATISTES.

I°. — *Partialité de Velléius et de Balbus. Modération de Cotta. Sa critique des opinions exagérées ; la possession de la vérité est illusion et erreur ; opposition à la tendance générale vers la philosophie stoïcienne. Les dieux sont des mythes et la théodicée arbitraire.*

II°. — *Théologie stoïcienne.*

III°. — *Critique du stoïcisme par Velléius et Cotta.*

I.) Le traité du *De Natura Deorum* est nettement dogmatique, et les personnages que Cicéron fait discuter sur la religion défendent chacun la doctrine qui lui paraît la meilleure. Cicéron met successivement en scène un épicurien Velléius, un stoïcien Balbus, et un académicien Cotta.

Chacun expose et discute les opinions de sa secte sur les dieux et la providence.

Les deux premiers inflexibles sur leurs dogmes, le troisième Cotta se montrant modeste, réfléchi, s'appuyant sur la raison universaliste qui lui permet de s'élever au-dessus de ses deux contradicteurs. Il détruit leurs arguments et ne se contente ni de l'athéïsme proclamé par Velléius, ni du théisme du stoïcien.

Il comprend les opinions de l'épicurien sur les dieux, expression de son athéïsme, et celles de son contradicteur, mais il lui semble que les vérités dont chacun se croit le privilège ne sont que des illusions, des préjugés ancrés depuis longtemps dans la cité romaine et qui n'ont aucune valeur. L'homme ne pourrait se garantir de l'erreur vers laquelle le pousse une religion fausse qu'en affirmant que rien n'est positif. On ne peut avoir connaissance des vrais dieux par la théologie romaine dont les siècles successifs ont accru les superstitions et que les philosophes et les poètes ont faussée.

C'est pourquoi il voudrait modérer le zèle des partisans de la religion, c'est pourquoi aussi, tel l'épicurien dénigrant toutes les sectes mystiques et leur reprochant comme une folie leur croyance aux dieux, il raille, mais avec plus de modération et une politesse inconnue des épicuriens, Balbus le stoïcien et par suite tous les stoïciens. Il détruit leurs arguments pour les empêcher d'imposer leur doctrine au peuple romain, et ne leur permet pas de pousser l'ambition jusqu'à exiger qu'on croie des mythes insoutenables devant une raison sincère, dégagée de toute superstition.

Les qualités de raison qu'apporte Cotta dans sa critique de la religion dominante nous font penser que le « traité sur la nature des dieux » a presque autant d'importance que le « poème de la nature » de Lucrèce. Les deux ouvrages poursuivent le même but : rendre impossibles pour une critique éclairée, les progrès d'une religion surannée et en désaccord avec l'esprit nouveau ; ils nous montrent de plus que la croyance aux dieux romains avait pris naissance dans

l'imagination populaire, que leur image était façonnée à l'image même de l'homme, toujours porté à expliquer par une intervention divine les phénomènes hors de la portée de son intelligence encore primitive.

Ces dieux encore sauvages reçurent une forme plus parfaite dans les chants des poètes, mais, l'intelligence grandissant, nous nous rendons compte, d'après les œuvres de Cicéron qu'à son époque les hommes plus instruits ont perdu toute croyance en leurs dieux immortels, et commencent à avoir sur leur origine, leur nature et leur essence, des idées personnelles en désaccord avec la croyance populaire.

II.) Balbus expose la théologie des stoïciens, les seuls philosophes qui défendissent encore la religion nationale.

Leur doctrine était un mélange d'opinions de sectes différentes et de croyances populaires.

Les stoïciens, influents à Rome par le nombre de leurs adeptes, s'efforçaient par tous les moyens raisonnables de maintenir le sentiment religieux dans les masses. Ils cherchaient à rendre plus intelligibles les légendes et les mythes du passé, et recueillaient les opinions exprimées sur les dieux par les philosophes plus anciens en se gardant de les critiquer, ce qui rend leur doctrine personnelle vague et imprécise.

Toutefois, leur religion n'était pas en complet désaccord avec les croyances populaires ; elle était un panthéisme cosmique où la divinité se mêlait aux forces de la nature, divinité qu'ils concevaient comme un esprit universel, immatériel et immanent, dirigeant les phénomènes célestes ou terrestres.

Le peuple, au contraire, attribuait à tout phénomène

une force spéciale et ne s'en expliquait le mystère que par l'intervention d'un dieu dont il se faisait une idée plus ou moins précise, sans pouvoir dépouiller d'une forme corporelle l'être supérieur auquel il croyait, ni l'imaginer comme un esprit purement immatériel.

Balbus, qui représente les stoïciens, croit fermement à leurs dogmes. C'est le personnage dont Cicéron a besoin dans le *De Natura Deorum*, pour montrer à quel point la religion de ses contemporains est faussée par les superstitions, l'imagination du peuple et les conceptions de certains philosophes.

III.) Les deux adversaires que Cicéron oppose à Balbus, l'accablent d'arguments tels qu'il a le dessous. C'est d'abord Velléius l'épicurien ; pour justifier son incroyance il cite les philosophes athées et leurs opinions sur la nature des dieux. Son discours manque de mesure car il est peu scrupuleux dans le choix des arguments qu'il emploie pour supprimer la religion. Il injurie et voudrait détruire les croyances. Son discours plein d'exagérations et d'incertitudes, se développe avec une facilité extraordinaire. Il se garde d'aller au fond même des choses, car son rôle et son but sont de vulgariser la science et de semer l'incrédulité.

C'est la méthode pratiquée en effet par les épicuriens, et Cicéron y conforme dans son traité le langage de Velléius pour nous montrer, tel qu'il est, un adepte de la doctrine.

L'autre railleur des stoïciens est Cotta l'académicien, une personnalité caractéristique et bien connue dans la société intellectuelle de Rome au temps de Cicéron.

Cotta est le type du Romain indifférent et incrédule ; il a perdu toute foi dans les dieux de son pays, et s'il continue à se soumettre aux cérémonies religieuses, c'est par patriotisme, peut-être par un reste d'égard pour les traditions.

Sous son nom Cicéron s'efforce de détruire ce qui reste encore de superstitions et de croyances, et critique la théologie, plus spécialement celle des stoïciens.

Il dit modestement que tous les arguments par lesquels on prétend prouver l'existence des dieux ne réussissent qu'à rendre la question douteuse : « *Adfers haec omnia argumenta, cur di sint, remque mea sententia minime dubiam argumentando dubiam facis.* » (1)

Mais cette modestie incrédule avec laquelle Cotta parle est encore plus dangereuse pour les croyants qu'un langage véhément et passionné car elle leur persuade doucement que la religion de ce monde antique ne s'appuie, au point de vue philosophique, sur aucune raison inébranlable.

---

(1) De natura deorum. III. 4.

CHAPITRE III

QUATRE PREUVES STOICIENNES DE L'EXISTENCE DE DIEU.

Ire PREUVE. — *Divination ou art augural, critique de Cotta.*

IIme PREUVE. — *Harmonie et beauté de l'univers ; Dieu créateur et régulateur de tout. Réplique de Cotta.*

IIIme PREUVE. — *Pour Balbus le feu est divin : Cotta ne le considère que comme un élément. Corps célestes. Conceptions matérialistes de Cérès et de Bacchus. Apothéose des morts. Qualités humaines divinisées.*

IVme PREUVE. — *Providence. Intelligence ou esprit divin pénétrant la matière.*

I.) Balbus divise en quatre parties le discours qu'il tient pour nous prouver l'existence des dieux.

Dans la première il explique qu'il y a des dieux ; dans la seconde il montre ce que sont tous ces dieux ; en troisième lieu il nous apprend qu'ils gouvernent l'univers et enfin, dans la quatrième, qu'ils veillent sur les humains. Division d'ailleurs conforme à l'exposé de la doctrine stoïcienne.

PREMIÈRE PREUVE. — L'existence des dieux se manifeste à nous, dit Balbus, en nous prédisant l'avenir. Cette

croyance populaire, cette superstition était à Rome une maxime d'Etat, et le philosophe croit sincèrement à la divination prophétique, à l'apparition surnaturelle de Castor et Pollux sortant du tombeau pour combattre à cheval à côté des Romains à la bataille du lac Regille (1).

Il croit que le vol des oiseaux sacrés est un sûr présage et il déplore de voir se perdre la science des Augures et des Aruspices qui permettait de prédire l'avenir à coup sûr : « *Sed neglegentia nobilitatis augurii disciplina omissa veritas auspiciorum spreta est, species tantum retenta* » (2) et bien que la société romaine l'ait laissé tomber il continue à le croire vrai : « *Multa ex haruspicum responsis commemorare possumus, quibus ea confirmentur, quae dubia nemini debent esse* » (3).

Cotta lui riposte avec vigueur : il reconnaît que la grandeur de Rome a dépendu de sa religion qui consistait dans la croyance aux dieux, à la divination et à la prédiction, mais il prie Balbus de l'amener à la foi par le raisonnement : « *Fac nunc ego intellegam, tu quid sentias ; a te enim philosopho rationem accipere debeo religionis, majoribus autem nostris etiam nulla ratione reddita credere* » (4).

Malheureusement les arguments du stoïcien sur la divination ne persuadent pas Cotta qui pense que la connaissance de l'avenir ne mérite pas notre attention. L'apparition des dieux ou des morts vertueux prédisant le succès d'une bataille, d'un évènement, les preuves de Balbus, lui paraissent inadmissibles ; ce sont, pense-t-il, des superstiti-

(1) De natura deorum. II. 2.
(2) ibid. II. 3.
(3) ibid. II, 3 (Edition Nisard).
(4) ibid. III. 2.

tions grossières que les siècles se transmettent en les grossissant, et pour lui l'apparition aux regards humains d'êtres d'une essence supérieure est impossible. Il critique l'argumentation des stoïciens par ses appels à la raison : « *Rumoribus, inquit, mecum pugnas, Balbe, ego autem a te rationes requiro* » (1), car l'avenir ne peut être évité alors qu'il est dicté par le Destin : « *Praesertim cum vos idem fato fieri dicatis omnia, quod autem semper ex omni aeternitate verum fuerit, id esse fatum* » (2).

Deuxième Preuve. — Après cette première discussion sur l'existence des dieux, Cotta passe à une seconde sur leur nature dans la philosophie stoïcienne. Il ne se contente pas des précédentes raisons de Balbus : « *Non igitur adhuc, quantum quidem in te est, Balbe, intellego deos esse, quos equidem credo esse, sed nihil docent Stoici* » (3) et il en demande de nouvelles : « *A te autem idem illud etiam atque etiam quaeram, quibus rationibus tibi persuadeas deos esse* (4) ; car, *quae mihi talis videtur fuisse, ut, cum ostendere velles, quales di essent, ostenderes nullos esse* » (5).

Les stoïciens croient que la divinité est ce qu'il y a de meilleur, de plus beau et de plus sage, or rien de meilleur de plus beau, de plus sage que l'univers, donc l'univers est la divinité même. Ce monde est inspiré par l'âme divine qui le pénètre, il est réglé dans ses mouvements. Le dieu des stoïciens fait tout, engendre et multiplie des dieux semblables à lui, il ordonne tout l'univers. Les astres, parties même des dieux, nous charment par la régularité de leur cours.

(1) De nat. deor. III. 5.
(2) ibid. III. 6.
(3) ibid. III. 7.
(4) ibid. III. 7.
(5) ibid. III. 8.

Cotta poursuivant ses attaques contre le Panthéisme montre que la nature suffit à expliquer la marche des astres et que le flux et le reflux sur les côtes de Sicile peut s'expliquer par des causes naturelles sans qu'il soit nécessaire d'en chercher une raison divine : « *Sed omnium talium rerum ratio reddenda est* » (1).

Troisième Preuve. — Les stoïciens admettaient dans le corps de tout animal la présence d'un feu spécial, force extraordinaire, vivifiant tout, qu'ils considéraient comme le principe universel et la divinité même ; son extinction amenait la mort.

Cotta nie cette supériorité du feu animal, il le considère comme un simple élément nécessaire à l'existence au même titre que l'air, l'eau, la terre, et selon lui la mort n'est pas causée par l'absence de la chaleur plutôt que par celle d'un autre élément. « *Ego autem non intellego, quo modo calore extincto corpora intereant, non intereant humore aut spiritu amisso, praesertim cum intereant etiam nimio calore. Quam ob rem id quidem commune est de calido ; verum tamen videamus exitum* » (2).

Il affirme que nos âmes ne sont pas seulement du feu, mais un mélange : « *Probabilius enim videtur tale quiddam esse animum, ut sit ex igni atque anima temperatum* » (3) et Cotta conclut que le feu, qui pour les stoïciens est divin, n'est qu'un des quatre éléments dont se composent les corps des êtres vivants.

Leurs adversaires reprochaient aux stoïciens d'être vulgaires, ignorants, de croire à des dieux imaginaires ou fa-

(1) De nat. deor. III. 10.
(2) ibid. III. 14.
(3) ibid. III. 14.

buleux. On pensait que le trop grand nombre de dieux qu'ils admettaient ne pouvait résister à une critique rationnelle ; et en effet, on sait qu'ils adoraient le soleil et la lune dont les Grecs avaient fait Apollon et Diane et l'on trouvait étrange que cette adoration n'allât pas aux autres corps célestes comme le dit Cotta : « *Quod si Luna dea est, ergo etiam Lucifer ceteraeque errantes numerum deorum optinebunt, igitur etiam inerrantes* » (1).

C'est Velléius qui se charge de réfuter la divinité des astres : « *quos tibi Velleius multique praeterea ne animantes quidem esse concedant* » (2).

Pour Cérès et Bacchus, Cotta pense que ces conceptions purement matérielles ne sauraient être divines.

Les stoïciens adoraient également la mer sous le nom de Neptune. Cotta fait remarquer que les fontaines et les rivières ont droit au même culte et par conséquent que les dieux se trouvent encore multipliés et profanés ; il rappelle que Maso, après avoir conquis la Corse a consacré un temple à une fontaine : « *Itaque et Fontis delubrum Maso ex Corsica dedicavit* (3) ». D'autres d'ailleurs ont imité Maso, multiplié les divinités de l'eau et déifié des fleuves le Tibre, par exemple. Cotta se refuse à voir dans Neptune ou Cérès des divinités, l'une de la terre, l'autre de la mer et il lui paraît incompréhensible qu'on place la matière dans l'Olympe. « *Istam autem intellegentiam aut maris aut terrae non modo comprehendere animo, sed ne suspitione quidem possum attingere* » (4).

(1) De nat. deor. III. 20.
(2) ibid. III. 4. (Edition Nisard).
(3) ibid. III. 20.
(4) ibid. III. 25.

Malgré le grand nombre de dieux qu'ils reconnaissaient, les stoïciens déifiaient aussi les mortels. En Grèce des villes portaient leurs noms, et les Romains dans leur profonde vénération avaient placé dans le ciel Rémus et Romulus ; ainsi la théologie stoïcienne se rapprochait des mythes et des superstitions du vulgaire.

Cotta, doutant que de simples hommes puissent être élevés au rang des dieux, veut avoir des explications : « *Nam quos ab hominibus pervenisse dicis ad deos, tu reddes rationem quem ad modum id fieri potuerit aut cur fieri desierit, et ego discam libenter* » (1). Il ne voyait non plus rien de divin aux qualités humaines que certains avaient déifiées, je cite son texte même : « *Nam mentem, fidem, spem, virtutem, honorem, victoriam salutem, concordiam ceteraque eius modi rerum vim habere videmus, non deorum. Aut enim in nobismet insunt ipsis, ut mens, ut spes, ut fides, ut virtus, ut concordia, aut optandae nobis sunt, ut honos, ut salus, ut victoria* » (2).

Quatrième Preuve. — Une fois réfutés les arguments des stoïciens sur l'existence des dieux, Cotta poursuit sa critique en s'attaquant à la Providence. Jusqu'ici, selon lui, les stoïciens n'ont apporté aucune preuve de l'existence des dieux ni établi leur nature ; et poursuivant la même tactique, il va en réponse aux arguments de Balbus, établir la non-existence de la Providence divine.

Les Romains éclairés croyaient qu'une intelligence suprême, un esprit divin pénétrait la matière en général et tout être humain en particulier, et qu'une providence divine

(1) De nat. deor. III. 16.
(2) ibid. III. 24.

toute puissante, dirigeait, soutenait, ordonnait tout dans l'univers et protégeait les humains. Selon eux la raison était un don des dieux qui inspiraient l'esprit de l'homme pour lui permettre d'agir.

Tout aurait dû marcher pour le mieux dans le monde tel que le concevaient les stoïciens ; et cependant il y a des souffrances, l'intelligence n'est pas toujours à la hauteur des circonstances et souvent la raison ne sert qu'à conduire les humains aux pires actions. C'est donc que la providence ne veille pas toujours sur nous, puisque les dieux, êtres parfaits ne sauraient nous inspirer d'agir contre la justice.

Cotta observe que la raison nous sert indifféremment pour le mal ou le bien : « *Sentit domus unius cuiusque, sentit forum, sentit curia, campus, socii, provinciae, ut, quem ad modum ratione recte fiat, sic ratione peccetur, alterumque et a paucis et raro* » (1) pour lui, l'action humaine n'est pas guidée par une volonté suprême et bienfaisante, car il arrive qu'un de nos actes amène un résultat contraire à nos désirs : « *Multi enim et, cum obesse vellent, profuerunt et, cum prodesse, obfuerunt. Ita non fit ex eo, quod datur, ut voluntas eius, qui dederit, appareat* », (2) et pour cette raison aussi, un résultat utile obtenu peut nous arriver d'une main ennemie : « *Nec, si is, qui accepit, bene utitur, idcirco is, qui dedit, amice dedit* » (3). Les crimes des hommes ne sont pas arrêtés par des forces divines et tous nos actes ne dépendent que de nous.

Pour accentuer sa réfutation des opinions stoïciennes, Cotta cite Télamon qui nie toute providence divine. S'il y

(1) De nat. deorum. III. 27.
(2) ibid. III. 28.
(3) ibid.

avait une providence divine, dit ce roi, les bons seraient en faveur et les méchants en défaveur auprès d'elle, et les dieux, s'ils étaient bien intentionnés, auraient dû nous rendre heureux : « *Telamo autem uno versu totum locum conficit, cur di homines neglegant : Nam si curent, bene bonis sit, male malis, quod nunc abest. Debebant illi quidem omnes bonos efficere, si quidem hominum generi consulebant. Sin id minus, bonis quidem certe consulere debebant* » (1).

Les dieux cependant, d'après les stoïciens, peuvent faciliter la vie humaine, former, mouvoir, changer toute chose ; ils prétendaient étayer leur opinion sur une loi physique, la matière dont tout se compose et qui renferme tout, est susceptible de prendre toutes les formes, de se prêter à toutes les transformations, il n'y a rien qu'elle ne puisse devenir ou cesser d'être dans un seul instant ; et c'est la providence divine qui la dirige et en dispose et qui, par conséquent, en est la maîtresse absolue ; mais Cotta, faisant état de toutes les virtualités de la nature, lance un dernier trait contre la providence ; cette providence, capable de tout suivant les stoïciens, ignore sa puissance et ne peut discerner ce qui serait le meilleur pour les humains : « *Ita que aut nescit quid possit aut neglegit res humanas aut quid sit optimum non potest iudicare* » (2).

---

(1) De nat. deor. III. 32.
(2) ibid. III. 39.

CHAPITRE IV

MATERIALISME DE CICERON

Réfutation des quatre preuves de l'existence des dieux.
Causes de la perte de quelques passages du « De natura deorum ».

Ainsi Cotta a longuement critiqué dans le « *de natura deorum* » les quatre propositions sur l'existence des dieux, soutenues par Balbus ; et a définitivement réfuté ses arguments en n'y trouvant aucune preuve logique de cette existence telle que la comprenaient les stoïciens. C'est une réfutation complète de leur doctrine théiste, appuyée par des arguments tendant vers ce but unique et que le lecteur adopte quand il a achevé la partie du traité consacrée à la providence.

L'épicurien Velléius les adopte également ; lui, l'athée toujours prêt à nier l'existence des dieux, dont chaque argument d'athéisme fait battre le cœur, se déclare pleinement satisfait de la réfutation faite par Cotta, niant comme lui les dieux stoïciens ; il la trouve excellente, y souscrit pleinement et espère encore la dépasser.

On se rend compte tout au long de l'ouvrage que cette réfutation tend sans cesse vers un but déterminé, malgré les lacunes de la partie traitant la providence divine, lacunes bien regrettables quand on veut étudier les réponses de Cotta aux théologiens ; des phrases, des passages entiers manquent dans les réponses de Cotta aux deux dernières propositions de Balbus et cette amputation dans le texte ne permet de saisir que difficilement toute sa pensée. Toutefois l'étude des textes d'Arnobe et de Lactance jette quelque clarté sur le sens des passages disparus ou simplement incomplets. On a accusé les chrétiens des premiers siècles d'avoir fait disparaître les passages sur la providence divine considérés comme les plus dangereux pour la foi des croyants.

Arnobe (lib. III. 7) laisse supposer que les païens eux-mêmes sont coupables de la disparition de certains textes cicéroniens. Ils se scandalisaient, nous apprend-il, des opinions qu'il a parfois émises. Il ne peut s'agir en l'espèce que du « *de natura deorum* » et du « *de divinatione* » et ils demandèrent que l'autorité publique en interdît la lecture et les détruisît comme favorables au christianisme et capables de porter les derniers coups au paganisme.

En effet, dans ces traités Cicéron ouvrait les yeux aux païens sur le néant de leurs croyances. Leurs dieux étaient bafoués, niés même par ce Romain, ancien augure, ancien consul, ancien pontife, initié aux rites religieux les plus secrets.

Le cardinal Baronius déclare que sous le règne de Dioclétien les Romains jugèrent nécessaire de détruire par le feu le « *De natura Deorum* » en même temps que la sainte Bible. Les deux passages conservés par Lactance me sem-

blent contenir des généralités et traiter les moyens de réfuter les doctrines stoïciennes sur la providence divine ; je citerai l'un d'eux : « *Nam Cicero de natura deorum disputans, sic ait : Primum igitur non est probabile, eam materiam rerum, unde orta sunt omnia esse divina providentia effectam, sed habere et habuisse vim et naturam suam. Ut igitur faber, cum quid aedificaturus est non ipse facit materiam, sed ea utitur quae sit parata, fictorque item cera : sic isti providentiae divinae materiam proesto oportuit, non quam ipsa faceret, sed quam haberet paratam. Quodsi non est a deo materia facta, ne terra quidem, et aqua, et aër, et ignis a deo factus est* » (1).

On peut en conclure que Cicéron n'admet pas l'intervention d'une providence divine dans la création du monde ; il suppose dans la nature elle-même une force naturelle qui la modifie nécessairement pour donner la vie aux êtres animés.

On comprend bien que la négation de la providence divine et créatrice devait blesser les croyances des Romains, celles des stoïciens et des chrétiens eux-mêmes, si fermement convaincus que tout dépend de la volonté de Dieu. Cette négation est générale dans le « *De natura deorum* » et il faut y voir la cause de sa destinée malheureuse.

Cette théorie de la création du monde par une force naturelle que Cicéron reconnaît, appartient je crois à Straton ; ce philosophe pensait que chaque portion de la matière a une pesanteur naturelle qui la met en mouvement et la modifie ; voici ce qu'en dit Cicéron : « *Ipse autem singulas mundi partes persequens, quidquid aut sit aut fiat, naturalibus*

(1) Div. Inst. II. 8. (Lactance).

fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus » (1) et sa théorie on le voit est essentiellement matérialiste.

Les passages égarés ou détruits n'ôtent pas son sens général à l'œuvre, et font comprendre le but de son auteur ; c'est avant tout de nous montrer combien les académiciens repoussaient la théorie stoïcienne de l'existence des dieux et de quelles critiques elle était l'objet de leur part ; cette réfutation de la religion des philosophes du Portique nous semble complète et définitive.

---

(1) Cicéron Acad. II. 38.

CHAPITRE V

CICERON CRITIQUE LA DIVINATION

I°. — *Ressemblance entre Cicéron et Cotta.*
II°. — *Lutte contre la superstition.*
III°. — *Philosophie divinatoire.*
IV°. — *Sceptiques et croyants.*
V°. — *Rôle tutélaire de la raison, selon Cicéron.*

I.) La pensée de Cicéron nous apparaît très clairement dans les deux traités où il a traité les questions de la divination et du destin, suite de sa controverse sur les idées religieuses des stoïciens, engagée dans le « *De natura deorum* ». Cotta y parle peu mais on se rend très bien compte que c'est Cicéron lui-même qui se cache sous le nom de cet académicien.

On n'est d'ailleurs pas exactement fixé sur l'existence du personnage. D'aucuns pensent qu'il n'est autre que Cicéron même, et je serais tenté de le croire, car le Cotta du « *De Natura Deorum* » parle le même langage que Cicéron dans le « *De Divinatione* » et le « *De Fato* » ; et si l'on com-

pare les pensées communes aux trois ouvrages on n'hésitera pas à reconnaître Cicéron sous Cotta, dans le premier. Voici les preuves qui, à mon sens, le montrent clairement :

1° L'un et l'autre sont académiciens, donc probabilistes, et partagent d'ailleurs toutes les opinions de l'académie.

2° La façon dont tous deux combattent la philosophie stoïcienne est identique.

3° Tous deux réfutent la divination et le destin.

4° Tous deux nient la providence divine et n'admettent pour guide des actions des hommes que la raison et la volonté.

5° Cette ressemblance s'accentue encore dans leur philosophie de la nature créatrice par elle-même, sans intervention divine.

6° Ni l'un ni l'autre enfin ne reconnaissent et n'admettent les dieux stoïciens.

Cotta, sur tous ces points essentiels nous paraît le sosie de Cicéron et nous pensons qu'après son rôle politique, le grand orateur a préféré n'exposer ses idées religieuses que par une bouche imaginaire ; il sentait toute l'importance des croyances religieuses pour la conduite des masses et quel intérêt l'Etat avait à les maintenir. Il attendit donc le Triumvirat pour se montrer plus hardi dans son matérialisme.

II.) Le « *De Natura Deorum* » terminé, il entreprend pour le continuer et le compléter le « *De Divinatione* » et le « *De Fato* ». Il y prend franchement parti contre les stoïciens et raille leur doctrine comme Cotta l'a fait dans son premier ouvrage.

Il combat en personne, cette fois, et étudie la question

jusque dans ses plus petits détails ; il nie positivement la divination qui ne saurait être admise dans une société éclairée par la science.

Le Cicéron politique a disparu, et le libre penseur s'attaque à une religion qui va bientôt tomber en ruines devant le christianisme.

Comme Lucrèce, Cicéron s'efforce de détruire la superstition ; athée, il pousse à l'irréligion et veut affranchir la société de vaines croyances qui l'oppriment ; mais il ne va pas si loin que le poète son précurseur.

Lucrèce, en effet, pousse l'athéisme aux dernières limites, et ses vers enthousiastes vont au cœur même du lecteur. Le langage que Cicéron prête à Cotta est beaucoup plus modéré quand il combat la théologie des stoïciens ; il en est de même du sien dans les ouvrages suivant le *De Natura Deorum*, sauf peut-être quelques railleries trop cinglantes ou trop passionnées contre les stoïciens, mais ce qu'il faut y admirer c'est la logique et la sagacité de son argumentation.

III.) On peut dire que Lucrèce et Cicéron ont porté le dernier coup à la divination ; toutefois elle avait été mise en doute avant eux par certains philosophes grecs ou latins leurs précurseurs, en contradiction avec les pythagoriciens entre autres qui admettaient que la divinité peut se découvrir à l'homme par les sens et s'en faire comprendre.

Si Philon admettait cette possibilité, Héraclite et Anaxagore niaient la divination. Démocrite donne bien des explications sur les pressentiments, mais purement matérielles et les attribue aux atomes ; c'est par eux et non par la divination religieuse, qu'il explique les réalités du monde extérieur.

Socrate, ce grand philosophe, a fait peu d'études positives sur l'Univers. Il croit toutefois à la divination ou plutôt à une inspiration prophétique. Platon, son successeur, les admettait également ; leur thèse était d'ailleurs battue en brèche par les épicuriens qui niaient absolument la possibilité de connaître l'avenir.

IV.) Les philosophes sceptiques se sont montrés aussi incrédules qu'eux, s'appuyant sur les mêmes raisons destructives qu'eux, et leur ont même donné un développement plus scientifique et plus parfait, car Epicure n'a traité que très laconiquement l'incrédulité.

Les déistes romains ont, eux aussi été vivement attaqués par les athées. Ennius notamment, avait combattu la divination et n'admettait pas que les dieux s'occupassent des malheureux. Lélius professait l'incrédulité de Polybe et de Carnéade, et Panétius ne voyait dans la divination qu'un instrument au profit des gens habiles.

Varron auteur des « Antiquités divines », cherche dans son étude sur la religion à établir que la foi est le plus sûr soutien de l'Etat Romain, il était pourtant matérialiste, et n'avait aucune croyance dans les mythes et les superstitions dont il reconnaissait l'utilité politique (1). Il y eut donc à chaque période de l'Antiquité des philosophes athées ou simplement incrédules qui prévoyaient la disparition de la religion ; mais ils vivaient en tête à tête avec leurs pensées philosophiques ; le peuple ne les comprenait pas, et les évitait même pour ne pas laisser ébranler ses croyances. De

(1) Saint Augustin, Cité de Dieu, IV, 31.

siècle en siècle, ils ont préparé la société à la méfiance puis à la critique de croyances religieuses dont les sages ne se souciaient déjà plus, estimant qu'il n'y avait pas de preuves de l'existence d'êtres supérieurs à l'homme.

Au temps de Lucrèce et de Cicéron, la croyance aux dieux est en pleine décadence dans la partie instruite et éclairée de la société romaine. Il ne restait de croyances à la divination et aux aruspices que dans la masse. La nature humaine est conservatrice ; elle garde longtemps dans ses bas-fonds obscurs des sentiments rejetés par la raison pure. C'est sur ce conservatisme latent que s'est toujours appuyée la superstition de la religion divinatoire à Rome jusqu'à la crise politique qui mit fin à la République. Le peuple, longtemps laissé dans l'ignorance, gardait sa foi, ne se permettait pas de juger ce qu'il avait sous les yeux et ne voyait pas dans la divination une vaine fiction.

En ce temps là, pourtant, une élite soumettait les phénomènes de la nature et ceux de l'âme humaine à une science déterministe et à des lois explicatives.

Certes, beaucoup croyaient encore à une providence divine qui régit l'univers et veille sur le genre humain ; beaucoup se conformaient encore aux explications des augures auxquels ils recouraient pour éviter les dangers dont ils se croyaient menacés ; et bien que les stoïciens eussent admis un Dieu unique dans lequel se fondaient les divinités particulières, on croyait néanmoins aux dieux multiples, ayant chacun une fonction déterminée, dirigeant un ordre spécial de phénomènes et intervenant dans les évènements de l'existence. Sous l'influence de ces forces redoutables et ignorées, l'homme sentait combien était précaire une vie où il n'avait

aucune liberté, son action pouvant être à tout instant arrêtée ou brisée par une divinité hostile.

V.) La nécessité de l'action exige que la pensée soit libre. Cicéron le comprenait bien ; ses traités de la divination et du destin sont écrits pour les détruire tous deux au profit de la liberté individuelle. Il nous présente l'esprit et la raison comme supérieurs à tout, devant régler nos actes et nous guider au cours de l'existence.

CHAPITRE VI

SUITE DE LA CRITIQUE DE LA DIVINATION

I°. — *Divination étrusque. Pour Cicéron la divination n'est que la connaissance des hommes et des circonstances.*

II°. — *Divination par le sens et le raisonnement.*

I.) On sait que Cicéron s'est longuement documenté sur l'art divinatoire aussi bien chez les Romains que chez les peuples voisins. Avec son ami Cecina il avait plus spécialement étudié l'art augural chez les Etrusques (1). Cécina, en effet, le connaissait à fond, et une lettre que lui écrivait Cicéron nous autorise à supposer que l'orateur lui a emprunté plusieurs de ses jugements : Cicéron écrit que la divination vient de l'expérience des hommes et des affaires : « *Si te ratio quaedam Etruscae disciplinae, quam a patre, nobilissimo atque optimo viro, acceperas, non fefellit : ne nos quidem nostra divinatio fallet : quam quum sapientissimorum virorum monumentis atque praeceptis, plurimoque, ut tu scis, doctrinae studio, tum magno etiam usu tractandae reipublicae magnaque nostrorum temporum varietate consecuti su-*

(1) M. Schmeisser, Science étrusque. Breslau 1872.

mus. Cui quidem divinationi hoc plus confidimus, quod ea nos nihil in his tam obscuris rebus tamque perturbatis unquam omnino fefellit » (1).

Dans cette même lettre il ajoute : « *Non igitur ex alitis involatu, nec e cantu sinistro oscinis, ut in nostra disciplina est, nec ex tripudiis solistimis aut soniviis tibi auguror : sed habeo alia signa, quae observem ; quae etsi non sunt certiora illis, minus tamen habent vel obscuritatis vel erroris. Notantur autem mihi ad divinandum signa duplici quadam via : quarum alteram duco e Caesare ipso ; alteram e temporum civilium natura atque ratione* » (2), et plus loin (je ne recopie pas tout le texte) Cicéron dit qu'il ressent bien les pressentiments pour un avenir prochain, qu'il devine ce qu'est César, et que son habileté lui permettra de prendre en main les destinées du peuple en proie aux troubles de la guerre civile ; et qu'après avoir réfléchi sur l'état de la République, il pressent bien comment elle va tourner. La connaissance des circonstances est la divination.

II.) Ce travail sur la divination commence dans le « *De natura deorum* ». Cicéron le poursuit dans le « *De divinatione* » qui comprend deux livres.

Dans le premier, il expose à son frère Quintus les arguments des stoïciens pour la divination ; dans la seconde, il critique lui-même la divination prophétique ; il explique la possibilité de la divination par la prédiction rationnelle et scientifique des choses futures ; je cite un certain nombre de ses opinions sur la prédiction de l'avenir.

Après avoir rappelé qu'il se propose d'être impartial

(1) Ad Caecinae, VI. 6 (Edition Nisard).
(2) ibid.

dans ses recherches, il écrit : « *Nihil ut adfirmem, quaeram omnia, dubitans plerumque et mihi ipse diffidens,* car : *Si enim aliquid certi haberem, quod dicerem, ego ipse divinarem, qui esse divinationem nego !* » (1)

Sous cette modération voulue on le sent beaucoup moins probabiliste que dans l'ouvrage précédent, écrit à une époque où l'homme d'Etat à peine rentré dans la vie privée était tenu à plus de réserve, et ne pouvait invoquer tous les arguments à opposer aux théories stoïciennes sur la préconnaissance de l'avenir, et cette impression se fortifie à mesure qu'on entre plus avant dans le « *De Divinatione* ».

La divination, nous dit Cicéron, ne peut se baser sur les choses sensibles puisqu'elles sont saisissables par nous-mêmes, donc sans nécessité d'une intervention divine : « *Quarumnam rerum divinatio esset : earumne quae sensibus perciperentur ? At eas quidem cernimus, audimus, gustamus olfacimus, tangimus* » (2).

Il doute et se demande s'il y a dans les sensations quelque chose de surnaturel, quelque pressentiment ou inspiration de l'âme et répond en se réfutant lui-même : « *Ad nullam igitur earum rerum, quae sensu accipiuntur, divinatio adhibetur* » (3).

Cicéron est d'avis qu'on ne peut atteindre à la divination que par le raisonnement, l'examen et la discussion des faits, et l'expérience ; c'est la sagesse humaine qui nous donne nos pressentiments : « *Medicus morbum ingravescentem ratione providet, insidias imperator, tempestates gubernator* » (4).

(1) De divinatione. II. 3.
(2) ibid. II. 3.
(3) ibid. II. 3.
(4) ibid. II. 6.

CHAPITRE VII

I°. — *La prédiction des éclipses du soleil est un fait de science astronomique.*

II°. — *D'après les stoïciens, la foudre est un avertissement de Jupiter ; d'après Cicéron elle est d'origine purement naturelle.*

III°. — *Miracles.*

Cicéron dit que la prédiction des éclipses du soleil n'est pas due à une divination prophétique ainsi que les stoïciens le prétendent, mais que ces phénomènes sont la conséquence naturelle des lois de la science astronomique et déterminés par l'observation du ciel. « *Solis defectiones itemque lunae praedicuntur in multos annos ab iis, qui siderum motus numeris persecuntur. Ea praedicunt enim, quae naturae necessitas perfectura est. Vident ex constantissimo motu lunae, quando illa e regione solis facta incurrat in umbram terrae, quae est meta noctis, ut eam obscurari necesse sit, quandoque eadem luna, subiecta atque obposita soli, nostris oculis eius lumen obscuret, quo in signo quaeque errantium stellarum quoque tempore futura sit, qui exortus quoque die signi alicuius aut qui occasus futurus sit* » (1).

(1) De divinatione. II. 6.

II.) En ce qui concerne la foudre, l'opinion de Cicéron nous paraît intéressante. On croyait à Rome avec une foi aveugle que Jupiter lançait ses foudres comme avertissement aux humains de ce qu'ils devaient faire. Les chefs de l'Etat et les pontifes interprétaient ces avertissements pour le bien de tous.

Cicéron rejette cette croyance en Jupiter tonnant, et il déclare que l'origine de la foudre est, non divine mais terrestre et naturelle ; dès lors, se demande-t-il, comment pourrait-elle expliquer l'avenir ? « *Quod igitur vi naturae, nulla constantia, nullo rato tempore videmus effici, ex eo significationem rerum consequentium quaerimus ?* » (1).

III.) C'est la terreur que la foudre inspire, la crainte des dangers qu'elle fait courir, qui prédisposent les esprits à croire aux miracles ; et Cicéron ajoute que tous les troubles tous les miracles que l'on remarque à peine en temps de paix se multiplient par la peur dans les temps de troubles ou de guerres ; aussi un esprit philosophique ne peut admettre des miracles qui ne sont que des phénomènes naturels mal expliqués : « *Sanguinem pluisse senatui nuntiatum est, Atratum etiam fluvium fluxisse sanguine, deorum sudasse simulacra. Num censes his nuntiis Thalen aut Anaxagoran aut quemquam physicum crediturum fuisse ? nec enim sanguis nec sudor nisi e corpore. Sed et decoloratio quaedam ex aliqua contagione terrena maxime potest sanguini similis esse, et humor adlapsus extrinsecus, ut in tectoriis videmus austro, sudorem videtur imitari* » (2).

(1) De divinatione II. 19.
(2) ibid. II. 27.

Cicéron cite ensuite nombre de cas où les dirigeants de l'Etat n'ont tenu aucun compte des prédictions douteuses des augures avant quelque beau fait d'armes et cite l'opinion de Caton défavorable aux devins.

Cicéron formule d'ailleurs très nettement son opinion personnelle : « L'erreur, la superstition et l'imposture sont les sources de la divination ». (*De Divinatione*. II. 39).

CHAPITRE VIII

CICERON ADMIRE L'HARMONIE ET LA BEAUTE DE L'UNIVERS

Cicéron admire l'harmonie et la beauté de l'univers.
Existence d'une nature parfaite et éternelle.
Religion du sentiment.

Cicéron termine sa critique de la divination en témoignant de son admiration pour la majesté et l'harmonie de l'univers et en se montrant philosophe incrédule, opposé au stoïcisme et démontrant que la divination est une source d'erreurs préjudiciables à notre repos : « *Nam, ut vero loquamur, superstitio fusa per gentes oppressit omnium fere animos atque hominum imbecillitatem occupavit* » (1). Cicéron assiste à l'ordre imposant, à l'harmonie dans lesquels se déroulent les phénomènes de la nature ; c'est l'univers même que reflète sa haute intelligence qui s'élève au-dessus du vulgaire et s'efforce de saisir la vérité absolue. Il s'est li-

(1) De Divinatione II. 72.

béré des préjugés dans lesquels ses contemporains restent enlisés, et souffre des superstitions dont il les sent les esclaves et s'il combat une religion qui lui semble fausse et indigne de sa raison, c'est pour leur rendre service : pour lui il se borne à admirer l'imposante beauté, l'ordre qui règnent dans la nature qu'il sent éternelle et parfaite et suffisant à expliquer tous les mystères en dehors des Dieux de sa patrie, pour lui il croit à une force naturelle dont nous descendons ; il y croit sans savoir exactement ce qu'elle est et sans qu'il lui paraisse possible de la déterminer ; c'est elle dont il va traiter dans son troisième ouvrage.

CHAPITRE IX

LE « DE FATO »

I°. — *But de l'auteur.*

II°. — *Opinions des philosophes sur le destin.*

III°. — *Posidonius. Théorie de l'enchaînement fatal des causes physiques. Réfutation du déterminisme par Cicéron. Sympathie naturelle.*

IV°. — *Chrysippe : sa philosophie du monde vivant et de l'intelligence divine.*

V°. — *Influence du climat sur le caractère humain. Correction des penchants, indépendance de la volonté.*

I.) Le « *De Fato* » fut composé aussitôt après le « *De Divinatione* », et Cicéron nous fixe lui-même l'époque où il fit paraître ce traité.

Il a senti, déclare-t-il, qu'après avoir traité de la nature des dieux et de la divination, un ouvrage spécial au destin était nécessaire pour compléter ses doctrines sur les croyances romaines, parce qu'entre autres preuves de la divination, « les stoïciens invoquaient l'ordre immuable des choses » et s'efforçaient de le concilier avec la liberté elle-même.

On sait qu'Epicure prétendait tout expliquer par sa théorie des concours fortuits ; la prétention des stoïciens était de concilier à la fois et le libre arbitre et l'ordre immuable des choses ; c'est à l'examen de ces conceptions philosophiques qu'est consacré le « *De Fato* » dont le but est le même que celui de ses aînés : détruire les superstitions, les préjugés religieux des croyants. Après Lucrèce, Cicéron se montre philosophe athée, mais là où Lucrèce attaquait toutes les croyances sans s'appuyer sur des raisons autres que celles qu'il tirait de l'âme humaine ou empruntait aux philosophes, Cicéron étudie, discute, approfondit, retournant la question sous toutes ses faces, et parvient ainsi à porter aux superstitions de son époque des atteintes plus réelles que n'a fait le poète. Avec modération, mais avec une pensée réfléchie et indépendante, Cicéron académicien va plus loin que ses prédécesseurs, et à travers les faibles arguments des stoïciens atteint le fond même de la question religieuse.

C'est avec Hirtius son disciple et son ami qu'il discute. Hirtius lui demande de traiter un sujet philosophique et le maître choisit le destin pour thème.

Il s'efforce de détruire par ses arguments les doctrines professées sur le Destin par les Epicuriens, et avec plus de force, les conceptions des stoïciens sur le même sujet. Aux arguments de Posidonius et de Chrysippe, il oppose les objections de Carnéade qui dit que tout homme de bon sens nie la fatalité et que la morale exige la liberté humaine.

II.) Les philosophes n'ont pas suffisamment défini le destin. Dans sa philosophie ayant à désigner la plus forte de toutes les puissances, Thalès nomme la Fatalité. Elle gou-

verne le monde, elle est le jugement et le pouvoir immuable de la Providence (1).

Cicéron et Théophile d'Antioche nous apprennent que les Pythagoriciens attribuaient à l'Univers une âme divine, cause universelle du mouvement et des phénomènes de la nature. Dans une notice anonyme sur Pythagore que nous a conservée Photius, on dit que ce philosophe distinguait le monde sublunaire d'un monde supérieur gouverné par la Providence divine et la destinée, le premier soumis à quatre puissances, Dieu, le Destin, la Prudence humaine et la Fortune ; celle-ci Τυχη opposée à : Εἱμαρμένη comme le hasard à l'ordre et l'incohérence à l'enchaînement (2).

Plutarque nous a conservé les opinions de Platon et de ses disciples sur le Destin. Ils le considéraient tantôt comme une action, tantôt comme une substance, en en faisant dans un cas l'ordonnance immuable, l'ensemble des lois divines ; dans le second l'âme même de l'univers (3).

Les anciens Romains reprochaient aux stoïciens de méconnaître la liberté de l'homme, ce qui blessait la morale. C'est un des points sur lesquels porte la critique de Cicéron dans le « *De Fato* ». Il combat tout d'abord les raisonnements de Posidonius.

III.) Nous connaissons la théorie divinatoire de ce philosophe ; selon lui, la vérité de la divination était prouvée par l'enchaînement fatal des causes physiques. Cicéron en tant que philosophe positiviste et réaliste, nie cette fatalité physique en faisant appel au simple bon sens sans recourir aux arguments dont d'autres avant lui l'ont combattue.

(1) Préface du Destin (Coll. Nisard).
(2) Préface du Destin. (Coll. Nisard) p. 260.
(3) Préface du Destin. (Coll. Nisard) p. 260.

Il admet l'influence du solstice d'hiver sur les naissances et les maladies sous l'influence d'une sympathie naturelle qu'il ne nie pas, mais il ne peut y voir une preuve de la fatalité : « *Vis est nulla fatalis* » (1). Il pense qu'on peut expliquer toutes choses par la nature ou le hasard. Ainsi la mort d'Icadius invoquée comme preuve par Posidonius n'est point due au destin : « *Quid mirum igitur ex spelunca saxum in crura eius incidisse ? puto enim, etiam si Icadius tum in spelunca non fuisset, saxum tamen illud casurum fuisse. Nam aut nihil omnino est fortuitum, aut hoc ipsum potuit evenire fortuna* » (2).

IV.) Après Posidonius, c'est à Chrysippe, qui lui aussi défend la fatalité physique, que s'en prend Cicéron. Le monde d'après ce stoïcien, est un être vivant dont toutes les parties sont pénétrées par la raison, l'intelligence divine, ainsi que l'âme humaine qui est une parcelle de la divinité.

La destinée de l'homme dépend des forces divines qui vivifient tout ; son caractère, ses fonctions, tout est dirigé par l'intelligence divine en accord avec le destin. Chrysippe admet aussi que c'est la nature qui nous détermine : à Athènes, le ciel est toujours pur, l'air vif, ils donneront la finesse aux Athéniens ; à Thèbes l'atmosphère lourde et épaisse fera les Thébains robustes, mais d'esprit peu ouvert. Ainsi pour lui, notre caractère varie suivant le climat et notre sort est lié aux phénomènes naturels par l'enchaînement éternel des causes.

V.) Cicéron discute la thèse de Chrysippe en ces termes : « *Diiunge longius : quid enim loci natura adferre potest, ut*

(1) De Fato. 3.
(2) ibid. 3.

in porticu Pompei potius quam in campo ambulemus ? tecum quam cum alio ? Idibus potius quam Kalendis ? Ut igitur ad quasdam res natura loci pertinet aliquid, ad quasdam autem nihil, sic astrorum adfectio valeat, si vis, ad quasdam res, ad omnes certe non valebit » (1).

Selon Chrysippe la nature humaine est très variée ; chaque être a ses goûts, ses prédispositions fixées à l'avance par la destinée : « *At enim, quoniam in naturis hominum dissimilitudines sunt, ut alios dulcia, alios subamara delectent, alii libidinosi, alii iracundi aut crudeles aut superbi sint, alii talibus vitiis abhorreant : quoniam igitur, inquit, tantum natura a natura distat, quid mirum est has dissimilitudines ex differentibus causis esse factas* » (2).

Cicéron réfute cette thèse ; il admet bien une certaine influence de climats ou de pays sur la formation de nos caractères individuels, mais cette influence est restreinte, et le caractère peut être corrigé et amélioré par notre volonté si nous savons résister aux penchants que nous tenons de la nature : « *Si alii ad alia propensiores sunt propter causas naturales et antecedentes, idcirco etiam nostrarum voluntatum atque adpetitionum sunt causae naturales et antecedentes* » (3).

Il en cite des exemples : des hommes vicieux ont pu se corriger soit par leur éducation, soit par leur volonté. « *Haec ex naturalibus causis vitia nasci possunt, extirpari autem et funditus tolli, ut is ipse, qui ad ea propensus fuerit, a*

(1) De Fato. 4.
(2) ibid. 4.
(3) ibid. 5.

tantis vitiis avocetur, non est id positum in naturalibus causis, sed in voluntate, studio, disciplina » (1).

Si l'on admet une suite de causes éternellement enchaînées les unes aux autres, on dépouille l'homme de son libre arbitre, on en fait l'esclave du destin.

---

(1) De Fato. 5.

CHAPITRE X

CICERON OPPOSE AUX EPICURIENS

I°. — *Théorie d'Epicure sur la déclinaison des atomes garantissant la liberté de l'homme.*

Selon Cicéron les causes déterminantes sont la volonté et le désir. Violation de l'harmonie de l'Univers.

II°. — *Théorie de Lucrèce sur l'ordre.*

I.) Les Epicuriens ont inventé la théorie du clinamen non seulement comme conception de la création du monde, mais aussi pour garantir la liberté humaine. Epicure pensait que si les atomes tombaient parallèlement et avec une vitesse égale dans le vide, ils ne sauraient se rencontrer et par suite la formation de tout monde ou de tout corps serait impossible ; il inventa donc le clinamen : les atomes en tombant s'écartent faiblement de la ligne droite et se rencontrent rendant ainsi possible la création du monde ; cette déclinaison des atomes leur servait aussi à affranchir l'action humaine d'une tutelle divine. Au nom de la liberté individuelle, les Epicuriens repoussaient en effet la Providence, la Divination et le Destin, car ces trois conceptions de la

philosophie stoïcienne soumettent l'homme aux lois divines et lui ôtent toute possibilité de rester libre et de suivre sa propre volonté.

C'est à Démocrite qu'Epicure a emprunté sa théorie de la formation du monde par les atomes que la pesanteur met en mouvement. Cicéron reproche à Epicure d'avoir gâté la philosophie de Démocrite en y ajoutant la déclinaison nécessaire à la rencontre des atomes (1).

Cette théorie de leur déclinaison brouille, selon lui, l'harmonie de l'univers (2) et suivant la croyance admise par les Académiciens il estime que la volonté et le désir sont les facteurs nécessaires à l'harmonie de l'univers ; en admettant la déclinaison des atomes libres et n'obéissant à aucune loi, on arrive à l'incohérence, aucun corps ne pouvant se créer dans un tel désordre.

II.) Dès leur point de départ les Epicuriens se heurtaient à l'impossibilité. Ils continuaient néanmoins à croire à une contingence universelle et se refusaient à admettre dans leur philosophie les causes finales, une Providence supérieure, ou des Dieux qui dirigent le monde selon l'enchaînement éternel des choses. La formation du monde, la possibilité des harmonies en dehors de la finalité et du déterminisme nous sont présentées et expliquées par Lucrèce dans son poème du « *De Natura Rerum* ». Il pose comme agents principaux le temps et la multiplicité des combinaisons ; selon lui, les atomes n'ont pas réussi d'un coup à former des corps ou des composés solides, stables et harmonieux ; ils n'arrivent à la création parfaite qu'après une suite d'essais,

(1) De finibus. I. 6. 21.
(2) ibid. I. 6. 29.

d'à coups et d'expériences que la nature multiplie mais sans plan et sans méthode. Par suite on admet que la plupart de ces tentatives initiales aient abouti à un échec, et que bien peu aient atteint d'emblée à la perfection.

Contre ceux qui lui reprochaient la faiblesse de sa théorie sur les atomes, Lucrèce s'appuyait sur les principes de sa Cosmogonie ; d'innombrables atomes errant dans l'immensité du vide, s'approchant les uns des autres, se soudant pour former les diverses parties de l'univers et arrivant à la perfection après une suite de tentatives et d'échecs.

Rien ne nous montre que Cicéron accepte ces théories de Lucrèce sur la formation des mondes et des êtres et sur l'affranchissement de l'âme humaine. Nous savons toutefois que Cicéron oppose à cette doctrine issue de la philosophie d'Epicure les arguments de Carnéade : « *Acutius Carneades, qui docebat, posse Epicureos suam causam sine hac commenticia declinatione defendere. Nam cum docerent esse posse quendam animi motum voluntarium, id fuit defendi melius quam introducere declinationem, cuius praesertim causam reperire non possunt* » (1).

---

(1) De Fato. XI.

CHAPITRE XI

CICERON PARTISAN DU LIBRE ARBITRE

I°. — *Réfutation de la théorie des causes efficientes et antécédentes. Force motrice naturelle ; mouvement volontaire de l'âme.*

II°. — *Cicéron beaucoup plus proche des doctrines d'Epicure que du stoïcisme.*

I.) C'est aussi sur Carnéade que s'appuie Cicéron pour réfuter Chrysippe et la doctrine stoïcienne de l'enchaînement éternel des causes à la fois efficientes et antécédentes : « *Cum enim concessissent motum nullum esse sine causa, non concederent omnia quae fierent fieri causis antecedentibus ; voluntatis enim nostrae non esse causas externas et antecedentes* » (1).

Cicéron applique ainsi à l'âme le mouvement général de la nature. Les épicuriens admettent que l'atome est entraîné dans le vide par son propre poids, sans qu'aucune force extérieure détermine son mouvement ; et les physiciens nient le mouvement sans causes.

(1) De Fato. XI.

Cicéron le suppose dans la nature même (1) ; il nous fait comprendre qu'il ne faut pas chercher une cause extérieure aux mouvements volontaires de l'âme, car sa nature même, implique qu'il dépend de nous et que c'est en nous-même que nous devons en chercher la raison ; il affirme que le mouvement n'est pas engendré par la fatalité.

C'est la critique de la doctrine d'Epicure ; il n'admet pas sa théorie des atomes n'obéissant à aucune loi et ne trouve la cause du mouvement que dans la nature elle-même.

II.) On sent toutefois, en approfondissant le « *De Fato* » que Cicéron penche beaucoup plus vers l'Epicurisme que vers le Stoïcisme.

C'est avec modération qu'il raille les premiers et combat leurs doctrines ; mais il ne pardonne rien aux seconds, et les accable de ses critiques et de ses sarcasmes. Au Chapitre X, il se montre plus favorable à Epicure qu'à Chrysippe quand ce stoïcien affirme que le destin préside à tous les évènements du monde : « *Hic primum mihi libeat adsentiri Epicuro et negare omnem enuntiationem aut veram esse aut falsam. Eam plagam potius accipiam quam fato omnia fieri conprobem* » (2).

Cette préférence déjà marquée se précise encore dans ces mots : « *Illa enim sententia habet aliquod disputationis, haec vero non est tolerabilis* » (3) (insoutenable) et il est à remarquer que dans ses précédents traités, le « *De natura deorum* », le « *de Divinatione* », le « *de Fato* », malgré certaines

(1) De Fato XI. & XX.
(2) De Fato X.
(3) ibid. X.

divergences d'opinions, on rencontre des traces de cette préférence pour Epicure. Dans le « *de Finibus* » (1) notamment Cicéron fait dire à Torquatus qu'il démontrera que plusieurs erreurs de la philosophie de Démocrite ont été relevées et corrigées par Epicure.

La doctrine du fatalisme, chère aux stoïciens conduit au despotisme ; le libre arbitre des épicuriens, au contraire, favorise la liberté.

Il est donc permis de penser que Cicéron ami lui-même de la liberté pour les citoyens et la République pencha plutôt vers ces derniers.

En terminant ces observations sur le « *de Fato* » je conclurai que Cicéron au lieu de se tenir comme dans les ouvrages précédents, à égale distance des deux philosophies opposées s'y montre nettement l'adversaire du stoïcisme qui soumet à la loi du destin l'existence humaine et laisse percer toute sa préférence pour l'épicurisme qui l'affranchit au contraire de tout fatalisme physique et moral, et lui assure toute sa liberté et sa dignité. Je cite à ce propos l'opinion d'Arthur Schopenhauer : « Cicéron expose clairement la question du libre arbitre dans le livre « *de Fato* » (10,17). Le sujet de son ouvrage le conduit d'ailleurs très facilement et très naturellement à l'examen de cette difficulté. Cicéron est personnellement partisan du libre arbitre » (2).

Thiaucourt dit de son côté que Cicéron dans le « *de Fato* » tourne presque tous ses efforts contre la doctrine des stoïciens : « Dans le « *de Fato* » il mentionne et critique le clinamen d'Epicure ; mais ce n'est qu'en passant ; il tourne

(1) De Finibus, I. 8. 29.
(2) A. Schopenhauer. Essai sur le libre arbitre, chapitre IV.

presque tous ses efforts contre la doctrine des stoïciens. Peut-être le hasard d'Epicure lui semblait-il moins dangereux que le destin du Portique. Les Epicuriens acceptaient la ruine de la République par paresse pour n'avoir pas à défendre l'ancienne constitution ; les stoïciens étaient conduits au même résultat par soumission à l'enchaînement fatal des causes, conséquence de l'ordre universel. On a remarqué que le fatalisme est une doctrine favorable au despotisme, et que toute apologie du libre arbitre est un effort pour la liberté (1). Plus loin le même auteur ajoute :

« Cicéron croit que l'homme est libre, mais que tout ne se produit pas au hasard ; qu'il y a un ordre fixe dans la nature, mais que cet ordre ne s'impose pas à nous d'une façon inflexible » (2).

En effet cet ordre ne nous dirige pas forcément en supprimant nos actions personnelles et le mouvement de notre âme. L'homme est indépendant, guidé par sa volonté propre, et il est bien évident que Cicéron en supprimant l'enchaînement des causes fatales, le remplace par le libre arbitre auquel il attribue une valeur plus grande et une plus haute portée philosophique ; saint Augustin lui a toutefois reproché de sacrifier au libre arbitre la prescience divine. (*De civitate Dei. IX.* 2).

---

(1) Thiaucourt. Essai sur les traités phil. p. 288.
(2) ibid. p. 289.

TROISIÈME PARTIE

La Doctrine de Cicéron

Difficulté de déterminer la Philosophie de Cicéron en raison de son probabilisme

CHAPITRE PREMIER

LA RELIGION DE CICERON

I°. — *Le sentiment inné de la nature et le culte des ancêtres.*

II°. — *Tendance de Cicéron à admettre la croyance en un être suprême ; faiblesse de ses sentiments religieux ; ils sont individuels.*

III°. — *Dieu sans nature et nature sans Dieu. Dieu ne peut être qu'un esprit immortel et immatériel.*

IV°. — *Connaissance insuffisante de la divinité.*

Après avoir montré la place tenue par Cicéron parmi les philosophes romains, et exposé les points les plus importants de sa controverse sur les opinions des Théologiens de l'Antiquité, il nous reste à essayer de préciser les conceptions principales de sa philosophie personnelle. Qu'on ne s'attende pas toutefois à des conclusions absolues sur sa doctrine.

Il était partisan de ce qui lui semblait la probabilité, mais il évitait de définir ses opinions philosophiques personnelles sur l'existence du monde et sur la religion. Voici ce que nous dit Thiaucourt sur ce point : « Cicéron n'est pas

un philosophe systématique qui développe avec vigueur une doctrine, mais un amateur qui interroge avec curiosité tous les systèmes et s'attache tour à tour à chacun d'eux suivant l'inspiration ou les exigences du moment » (1).

En tous cas, j'essaierai de faire ressortir les principes sur lesquels il s'appuie le plus souvent et avec le plus de force, principes ou conceptions qui sont le fond même de sa philosophie d'ailleurs bien vague au point de vue de leur enchaînement les uns aux autres. J'ai déjà montré dans la deuxième partie de ma thèse qu'il a réfuté la doctrine stoïcienne sur la formation du monde.

I.) Comme philosophe, Cicéron a rejeté les doctrines stoïciennes sur la nature acceptées par la plupart des sages anciens et reprises de nos jours par les génies européens.

Il semble qu'il eut surtout pour but de combattre le Panthéisme de son époque.

Homme d'Etat il attribuait une haute portée à l'enseignement de la philosophie stoïcienne préconisant le sacrifice individuel au bonheur de tous. Mais aussitôt rendu à la vie privée il a rejeté ses doctrines sur la Divinité et la providence et s'est fait le défenseur de la philosophie naturelle.

Durant sa vie publique il s'est incliné devant les conceptions de l'existence des dieux seulement par respect des traditions ancestrales. Le « *consensus gentium* » tel qu'il le comprend, diffère de celui des stoïciens. Il nous laisse comprendre en effet que les sentiments sur l'existence des dieux sont innés, inspirés par la nature elle-même et il rejette la théorie stoïcienne du consentement général (2).

(2) Windelband. Geschichte der Antiken Philosophie, § 49.
(1) Thiaucourt. Essai sur les traités philosophiques de Cicéron, p. 344.

II.) Nous trouvons cette tendance plusieurs fois marquée dans ses ouvrages ; par exemple, dans la « *Tusculane* » où il essaie de démontrer l'immortalité de l'âme, il appuie son raisonnement sur le « *consensus gentium* » naturel.

Mais le sentiment religieux est faible chez Cicéron, fervent de la nature, la croyant capable de se former et de se diriger elle-même. Il hésite à formuler une conception religieuse précise et se borne à admettre l'existence d'une force supérieure à l'âme spirituelle, d'un bien que nous devons chercher au cours de notre vie. Je ne pense pas que, vu la faiblesse de ses sentiments religieux, il se soit jamais adressé avec une foi profonde aux dieux, nationaux ou stoïciens, dans les épreuves de sa vie, ainsi que le font tous les hommes animés de croyances sincères.

H. Ritter (1) dit que les opinions de Cicéron sur la religion romaine n'ont pas de fondements assez fermes dans sa philosophie et semblent même ne la rendre que plus chancelante. On sait comment dans son « *De Natura Deorum* » il oppose à la doctrine des épicuriens comme à celle des stoïciens le doute de l'Académie ; comment, d'une part, il accuse les premiers d'un athéisme déguisé et de l'autre, déclare aux seconds, insuffisantes leurs preuves de l'existence des dieux ; et comment, de plus, il conclut qu'admettre ou non leur existence est affaire de sentiment individuel ; sans dissimuler d'ailleurs qu'il est plutôt avec les stoïciens qu'avec l'Académie, non pas que leurs raisons lui paraissent probantes, mais simplement parce qu'elles lui semblent vraisemblables.

(1) H. Ritter. Histoire de la Philosophie ancienne, p. 113 ; traduction franc. de Tissot, 1835.

Il nous paraît donc que c'est à tort qu'on a voulu mettre en doute sa croyance en Dieu ou aux dieux en se faisant une arme des raisons qu'il oppose aux stoïciens (1).

Pour nous, il fait de Cotta l'interprète de sa pensée quand il lui fait dire que l'on doit croire à la religion de ses pères, mais que la philosophie a le droit de ne pas s'en tenir à cette foi et doit donner des preuves de l'existence des dieux. Plus loin il regarde les preuves que donnent les stoïciens comme si faibles qu'elles semblent lui rendre douteuse une chose qui ne l'est pas en elle-même (2).

III.) Cicéron admet une liaison entre le divin et l'esprit humain et pense que l'idée du divin est naturelle en nous ; mais il lui oppose la nature ; un dieu existe selon lui sans la nature et une nature sans dieu. Il considère, nous l'avons dit d'autre part, cette nature comme agissant et se développant par elle-même, à l'opposé des stoïciens pour lesquels le cours régulier des événements est le fait d'une force divine ou supérieure (3). H. Ritter dit : « Au raisonnement qui passe de l'ordre et de la beauté du monde à l'existence d'une cause divine et raisonnable, qui ordonne et forme le monde, il oppose donc l'opinion que tout a été produit et subsiste suivant les lois éternelles par la puissance de la nature, en conséquence de la pesanteur et des mouvements nécessaires des corps ; et il avoue qu'il est embarrassé entre l'opinion des stoïciens et la doctrine de Straton » (4).

Il est malaisé, étant donné ses doutes perpétuels et ses

(1) H. Ritter.
(2) ibid.
(3) De nat. deor. III. 11.
(4) H. Ritter 14.

tendances au probabilisme de se faire une idée nette et précise des conceptions de Cicéron sur la divinité ; il lui arrive à mainte reprise, dans ses traités de théologie, de déclarer que les hommes ne peuvent pas connaître le divin, que sa conception échappe au sens humain (1) ; le Dieu qu'il semble concevoir existe sans et hors la nature et l'analyse de ses ouvrages amène à penser qu'il reconnaît un Dieu comme créateur et régulateur de l'univers (2). Comme les stoïciens il le considère parfois comme un esprit supérieur libre, immortel et immatériel, percevant tout et doué d'un mouvement éternel, donnant le mouvement à tout (3).

IV.) Cette conception est néanmoins bien vague et en désaccord avec sa théorie fondamentale d'une nature créatrice, tirant son mouvement d'elle-même. Peut-être sera-t-il permis de conclure que si l'on trouve dans sa philosophie des raisons plausibles de sa croyance en une force divine, il admet avec beaucoup plus d'assurance une doctrine naturelle excluant la puissance divine.

---

(1) Tusc., I. 22.
(2) Tusc., 29 et de leg. I. 7.
(3) ibid. I. 27 : Nec vero Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intellgi potest, nisi mens soluta quaedam et libera segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno.

CHAPITRE II

PHILOSOPHIE NATURELLE

I°. — *Philosophie naturelle.*
II°. — *Influence de l'épicurisme sur les anciens et les modernes.*
III°. — *Analogies entre la philosophie cicéronienne et l'épicurisme.*
IV°. — *Nature créatrice. Straton.*

I.) Sa conception philosophique de la création de l'univers est simple et naturelle. Il envisage la nature comme une puissance créatrice par elle-même, et ne demandant pas pour se développer l'intervention de forces divines.

Sa philosophie de la nature se rapprocherait par moments des théories d'Epicure sur le même sujet, sauf quelques points essentiels qui séparent les deux conceptions.

Les épicuriens nous apprennent à ne pas reconnaître les forces supérieures célestes et à ne croire qu'à la nature elle-même dont les corps ou les êtres réussissent à se former grâce à la déclinaison d'atomes qui se rapprochent et se soudent entre eux. Mais nous avons vu que cette théorie a été réfutée par Cicéron qui l'a remplacée par une sympathie des

choses unissant les diverses parties de l'univers, la vie se continuant d'autant mieux qu'elle est plus grande : « *Illa vero cohaeret et permanet naturae viribus, non deorum, estque in ea iste quasi consensus, quam* συμπάθειαν *Graeci vocant, sed ea, quo sua sponte maior est, eo minus divina ratione fieri existimanda est* » (1).

II.) J'ai déjà montré que bien que Cicéron ait combattu la théorie épicurienne sur la formation des êtres, son esprit en a cependant subi quelque influence, et sa sympathie allait à leur thèse du libre arbitre, car la liberté et la volonté lui semblaient les principaux facteurs pour le développement de la vie humaine. Il ne faut donc pas s'étonner de voir Cicéron subir les influences épicuriennes qu'on retrouve dans ses traités philosophiques, car non seulement Epicure comptait une foule de disciples, mais encore les adversaires même de sa doctrine ne pouvaient s'empêcher de l'admirer et ses amis étaient si nombreux, au dire de Diogène de Laërte que des villes entières n'auraient pu les contenir. Cicéron ajoute que le peuple est avec les épicuriens. Quant à leurs antagonistes ils leur furent longtemps inférieurs selon l'opinion de Guyau : « En vain leurs adversaires, les stoïciens, poursuivaient contre eux une lutte qui dura autant que l'empire romain, ils ne purent ni les anéantir, ni les affaiblir, ni même se soustraire à leur influence. Sénèque les critique avec force et néanmoins Sénèque est nourri d'Epicure qu'il admire et cite à tout instant ; il est plein d'idées épicuriennes, il est attiré sans cesse par les doctrines mêmes qu'il combat ; plus tard Epictète recommença l'attaque contre les épicu-

(1) De Nat. Deor. III. 11.

riens, il les traite avec une violence extrême ; mais son disciple, Marc-Aurèle, stoïcien aussi, plein des mêmes idées et des mêmes croyances, se retourne de nouveau, comme à regret, vers Epicure et le prend pour modèle » (1).

Non seulement la philosophie d'Epicure a trouvé beaucoup d'admirateurs chez les anciens, mais elle a compté nombre de partisans modernes.

Au XVIIe siècle, l'abbé Gassendi s'en fait l'apôtre en France, et Hobbes l'a appuyée en Angleterre de tout son génie. Présentées par eux les théories épicuriennes ont trouvé une force nouvelle et leurs adeptes se sont encore multipliés par la suite.

Spencer et Darwin les ont appropriées aux lois qui, d'après eux, régissent l'univers.

En ce qui concerne Voltaire, notamment, l'un des plus grands adversaires de la religion chrétienne, un des premiers ayant proclamé la liberté de conscience et la loi de nature, voici en quels termes, G. Lanson apprécie son épicurianisme : « L'irréligion de Voltaire n'est pas fondée exclusivement ni même primitivement, comme chez Fontenelle, sur la foi dans la raison et sur le principe de la science. Elle procède de sa nature avide de jouir, et que toutes les défenses de jouir révoltent. Voltaire est d'abord l'héritier de la tradition épicurienne qui, depuis le XVIe siècle, et à travers le XVIIe, défend l'instinct et la volonté contre le christianisme. Une religion qui gêne la nature, qui attache le péché au désir et au plaisir, lui fait l'effet d'un monstrueux non-sens » (2).

Empruntons à la consciencieuse étude de Guyau sur

(1) Guyau, La morale d'Epicure. p. 13.
(2) Lanson. Histoire de la littér. française.

l'Epicurisme ancien une preuve de l'influence que cette doctrine a eue sur les écrivains modernes qui en ont adopté les tendances : « L'épicurisme, si puissant dans l'antiquité, a repris de nos jours assez de force pour dominer successivement chez deux des plus grandes nations de l'Europe : en France, avec Helvétius et presque tous les philosophes du XVIIIe siècle, en Angleterre avec Bentham et l'école contemporaine anglaise. Tous les penseurs de l'Angleterre sauf de rares exceptions lui appartiennent maintenant, et son influence en notre pays même, restée considérable depuis le siècle dernier, tend à s'accroître en face du stoïcisme de Kant et de son école » (1).

Cette influence manifeste d'Epicure tant sur les anciens que sur les modernes, est aussi bien apparente dans l'œuvre de Cicéron et ses différents traités en fournissent mainte preuve.

III.) S'il a réfuté la théorie épicurienne de la formation du monde la conception personnelle qu'il donne s'en écarte cependant bien peu. Cette nature qui s'engendre d'elle-même et sans intervention divine n'est-elle pas bien plus proche de la doctrine des Epicuriens que de la nature comme la comprenaient les stoïciens ?

Pour expliquer la création, Epicure n'admet que deux facteurs nécessaires et suffisants : des atomes et le vide ; les atomes incréés, éternels, innombrables, se combinant de mille façons suivant les propriétés opposées des corps, dans le vide infini. Le monde est un composé de ces éléments régis par des lois purement mécaniques, entre autres la déclinaison arbitraire en dehors de toute intervention divine

(1) Guyau. La morale d'Epicure p. 13.

qu'il nie formellement : « Que si l'on demande quelle est la cause active ou efficiente du mouvement des atomes, il n'y a rien à répondre de plus : cette cause existe en eux-mêmes.

En général, il est vrai, nos yeux n'aperçoivent que les mouvements communiqués par une impulsion étrangère et les animaux mêmes qui se mettent en mouvement sur l'ordre d'un agent intérieur qui est la volonté, les animaux, disons-nous, ont presque toujours l'air d'obéir à une influence extérieure. Il n'en est pas moins vrai qu'il existe deux espèces de forces motrices : les causes externes et les causes internes ; et par suite, deux classes de mouvements, les mouvements communiqués et les mouvements intrinsèques ou spontanés. Les corps qui possèdent en eux-mêmes cette force latente s'appellent en grec : *autokinetes*. Ce mot est heureux ; il exprime à merveille la plus belle propriété des animaux, et celle qui donne aux atomes la puissance d'engendrer le monde » (1).

Le même auteur ajoute : « Il est donc clair que la nature seule, ou si l'on veut, le hasard a fait le monde » (2). Même les désirs et les passions sortent de la nature elle-même : « Dans la théorie épicurienne ce vœu universel de tous les êtres en faveur du plaisir résulte de la nature même des choses » (3).

IV.) La nature est une puissance créatrice, dit Lucrèce : « *Rerum natura creatrix* » (4) ou elle est une puissance distincte des êtres qu'elle contribue à former, puissance d'organisation et d'élaboration :

(1) A. de Grandsagne (Préface sur Lucrèce).
(2) ibid.
(3) ibid.
(4) De nat. rerum. I. 623.

« *Unde omnes natura creet res, auctet, alatque ; quove eadem rursum natura perempta resolvat* » (1), ou elle est un gouvernement supérieur : « *Natura gubernans* » (2).

On voit combien il y a d'analogies entre Lucrèce et la philosophie naturelle de Cicéron. Cette puissance créatrice capable d'engendrer le monde, cette force motrice naturelle, ce vœu universel et ce hasard dont parle A. de Grandsagne, ne les retrouve-t-on pas dans Cicéron ?

Pour lui, comme pour Epicure, la divinité n'intervient pas dans la formation du monde, la nature possède en elle-même la force qui la dirige et la renouvelle. Voici comment il s'exprime en parlant du mouvement des corps célestes : « *Sed non omnia, Balbe, quae cursus certos et constantes habent, ea deo potius tribuenda sunt quam naturae* » (3).

A la doctrine des stoïciens sortie de la bouche de Chrysippe jugeant d'une manière naïve que le monde est la maison des dieux parce qu'une belle maison est à ceux qui en sont les maîtres, Cotta répond dubitativement sur ce point : « *Ita prorsus existimarem, si illum aedificatum, non, quem ad modum docebo, a natura conformatum putarem* » (4).

Pythagore a cru que le monde formait un concert harmonieux. Mais Cotta affirme que cette harmonie universelle n'est qu'un effet de la nature et non une œuvre divine ; de même que notre parole est un chant terrestre seulement. Suivant lui la nature se crée elle-même : « *Naturae ista*

(1) De nat. deor. I. 51.
(2) ibid. V. 78.
(3) ibid. III. 9.
(4) ibid. III. 10.

sunt, Balbe, naturae non artificiose ambulantis, ut ait Zeno, quod quidem quale sit iam videbimus, sed omnia cientis et agitantis motibus et mutationibus suis » (1).

Pour que la nature soit solide, dit Cotta, que toutes ses parties soient bien liées et unies, il n'est pas nécessaire que le monde soit pénétré d'une âme divine, car : « *Illa vero cohaeret et permanet naturae viribus, non deorum* » (2).

Si on analyse les textes conservés par Lactance on voit combien Cicéron nie toute intervention divine dans la création, et suppose dans la nature elle-même une force naturelle qui se modifie nécessairement dans la création des êtres (3).

Nous trouvons pareille conception philosophique dans Straton qui confie la création du monde exclusivement à la nature. La conception philosophique de Cicéron sur la formation du monde par la force naturelle est celle qui se rapproche le plus de la théorie de Straton, qui affirme qu'il y a dans chaque portion de la nature une pesanteur naturelle qui met la matière en mouvement et la modifie.

Cicéron, lui aussi, nous parle de la même force : « *Ipse autem singulas mundi partes persequens, quidquid aut sit aut fiat, naturalibus fieri aut factum esse docet ponderibus et motibus* » (4).

Cette doctrine de Straton qui considère la nature, comme remplie d'apparitions aveugles, est obscure et imprécise. Cicéron ne nous explique pas non plus la vie universelle ; il nous dit seulement qu'il faut chercher toutes les causes de

(1) De nat. deor. III. 11.
(2) ibid. III. 11.
(3) Div. Inst. II. 8. (Lactance).
(4) Acad. II. 38.

la vie dans la nature elle-même qui renferme une force naturelle lui appartenant, non providentielle, modifiant et dirigeant tout.

Au sujet de cette doctrine de Straton, Guyau s'exprime ainsi : « Cette nature que Straton proclame la cause universelle et aveugle de toute génération, de tout accroissement, de tout dépérissement, n'a ni figure ni sentiment, comme Cicéron le rappelle. S'il persiste néanmoins, à l'exemple d'Aristote, à l'appeler le grand artiste qui a fait spontanément et qui continue à produire toutes choses sans conscience et sans réflexion, il montre uniquement par là qu'il méconnaît un des caractères les plus essentiels de l'art : ainsi conçue, la nature n'est plus que la personnification imaginaire des causes connues ou inconnues qui agissent dans l'univers. Le hasard préside au monde de la matière, une sorte de sélection à celui de la vie » (1).

Cette obscurité de Straton sur la nature créatrice ne nous permet pas de définir cette théorie et de lui donner un nom propre dans la philosophie ancienne. Rodier ne se permet pas non plus de la qualifier, ni de panthéiste ou d'Hylizoïste, ni d'athée ou de matérialiste. Je pense que Straton n'a entendu traiter que des phénomènes et pour cette cause je l'appellerais volontiers un « phénoméniste ».

---

(1) Guyau. La morale d'Epicure.

CHAPITRE III

LE LIBRE ARBITRE ET L'AME SELON CICERON

I°. — *Raison humaine.*
II°. — *Négation du fatalisme. La volonté humaine est un guide.*
III°. — *Sources de la liberté humaine : volonté.*
IV°. — *Imprécision de la pensée de Cicéron sur l'âme humaine.*
V°. — *Insuffisance des arguments de Cicéron sur le libre arbitre.*

I.) Cicéron avait sur les hommes, leurs actions et leur intelligence des opinions radicales. Il pensait que la vie intellectuelle de l'homme ne dépend pas de forces extraordinaires ou divines ; il affirmait qu'elle est tout humaine.

Nous trouvons chez Cotta une remarque bien intéressante : il dit dans le « *De natura deorum* » que la raison humaine est seulement ébauchée et qu'il n'y a qu'un petit nombre d'hommes possédant une raison juste et bien réglée.

II.) Cicéron donne la préférence à la volonté humaine sur la fatalité physique dans la formation du caractère humain. Il admet l'influence des climats, des pays sur l'homme, mais ce n'est point une fatalité : « *vis est nulla*

fatalis ». Cette influence peut être modifiée par la volonté de l'homme s'il résiste aux penchants naturels qui lui sont attribués par la nature.

L'homme est donc, d'après Cicéron un être qui agit selon ses désirs et qui possède l'entière responsabilité de ses actes. Sa volonté le dirige et le retient ; cette volonté humaine est indépendante des causes physiques et fatales qui nous déterminent.

Cicéron comprenait bien que la nécessité de l'action exige que la pensée humaine soit libre et indépendante des forces divines. Cela se sent dans ses traités sur la divination et le destin, où il a sacrifié la fatalité à la liberté humaine. L'esprit, la raison y sont placés au-dessus de tout ; ce sont eux qui dominent nos actions et nous guident.

III.) Mais où cette liberté humaine puise-t-elle son indépendance ? Ce n'est pas dans la théorie de la déclinaison d'Epicure. Quoique cette conception de la formation du monde ait pour but d'affranchir l'homme du fatalisme et de lui garantir la liberté dont il a besoin pour agir, et bien que Cicéron préfère au fatalisme des stoïciens le libre arbitre des épicuriens, sa philosophie de la liberté est cependant différente de la leur : selon lui, la liberté s'explique par les lois naturelles et c'est dans la nature que la liberté puise sa puissance.

Nous avons vu précédemment que pour Cicéron la déclinaison des atomes n'est pas la cause nécessaire et suffisante de leurs mouvements et de leur rencontre. Comme académicien il estimait que la volonté, le désir sont des causes suffisantes pour expliquer le mouvement ou le rapprochement dans la formation des corps et des êtres : « *motus*

enim voluntarius eam naturam in se ipse continet, ut sit in nostra potestate, nobisque pareat » (1).

Cicéron suppose que le mouvement est compris dans la nature même des choses. Il ne cherche pas une cause extérieure au mouvement car la cause c'est la nature elle-même, en mouvement suivant une loi de sympathie où toutes choses s'attirent, se forment et se concilient.

L'homme n'échappe pas à cette loi universelle ; il est maître du mouvement de son âme et par là s'affranchit du fatalisme despotique : ses actes sont donc libres.

IV.) Cicéron ne songe à donner à l'âme ni substance ni forme précise par sa nature ; il se borne à reconnaître son activité et lui accorde l'immortalité ; divine et éternelle elle ne peut mourir.

Cette affirmation d'immortalité est néanmoins bien vague et Cicéron dit plus loin que nous ne devons pas y compter aveuglément (2). Parlant de la mort que tant d'hommes redoutent il rappelle que si l'âme devait périr avec le corps, la mort ne serait pas un mal.

V.) Selon lui, l'âme a son activité, sa volonté libres ; partisan d'une liberté pratique il tend à défendre le libre arbitre contre la doctrine stoïcienne du déterminisme, mais à notre sens, il ne l'a pas suffisamment défendu.

Voici ce que dit H. Ritter à ce sujet : La manière dont Cicéron s'explique sur la liberté ne semble pas cependant promettre une solution fondamentale à la question. A la vérité, il se défend bien contre ceux qui pensent que l'enchaînement naturel des causes et des effets est troublé par la

(1) De Fato XI.
(2) Tusc. I. 32.

liberté de la volonté, en faisant voir que la libre détermination du vouloir fait justement partie de cette nature, qu'elle est en notre pouvoir et nous obéit, mais cependant pas sans cause, car cette cause existe uniquement dans la nature du libre vouloir lui-même.

On lui accordera difficilement qu'il ait suffisamment défendu sa thèse contre toutes les objections ; car que veut-il dire quand il rejette toutes les causes externes et antécédentes, si ce n'est que l'être libre peut être conçu indépendamment de ses causes ? Et qui reconnaîtra à une nature une liberté donnée une fois pour toutes ?

Ces objections valaient la peine d'être résolues, et nous ne voyons pas comment Cicéron a pu croire avoir suffisamment défendu la liberté contre l'enchaînement éternel des causes et des effets.

CHAPITRE IV

MORALE DE CICERON

I°. — *Morale personnelle.*
II°. — *Honnêteté.*
III°. — *Actions personnelles. Vie sociale conforme à la nature individuelle.*
IV°. — *Subordination des instincts et des sentiments à la raison.*

I.) Les opinions de Cicéron sur la morale et la conduite s'écartent en plus d'un point de la doctrine des stoïciens. Ceux-ci plaçaient la sagesse très au-dessus des hommes ordinaires ; s'efforcer de vivre en sages était leur règle de conduite, car le sage seul est bon. Ils recommandaient de vivre conformément aux lois de la nature.

Cicéron soutient que chacun doit tenir compte dans son existence de sa nature personnelle, et la comprendre à son point de vue individuel à condition de ne pas se mettre en opposition avec les lois générales de la nature humaine. H. Ritter nous dit : « Il s'en tient plutôt tout simplement à ce que les natures des hommes doivent être distinctes les unes des autres par des caractères propres, et en consé-

quence de cette différence originelle, chacun a aussi son rôle particulier à jouer dans le monde s'il veut avoir une vie réglée et ne pas tomber dans une imitation ridicule » (1).

En résumé, Cicéron pose le précepte que chacun doit choisir un genre de vie conforme à sa nature et personnel, il ajoute que seul est bon ce qui est honnête.

II.) Par honnêteté le philosophe entend ce qui est digne d'éloge, en accord avec la situation et les relations avec les semblables ; tout ce qui est bon, agréable et méritoire à autrui (2).

III.) Chacun dans ses actions doit respecter la liberté des autres hommes, éviter tout ce qui peut les choquer, chercher à comprendre leur opinion sur lui-même (3). Il faut s'efforcer, déclare-t-il de mériter non seulement l'assentiment du peuple, mais encore l'approbation de la conscience de chacun (4). Il recommande de tenir compte dans l'action de la nature propre d'autrui.

IV.) Mais que les penchants naturels de l'homme soient moraux et vertueux, les tendances naturelles de l'âme doivent se soumettre à la raison. Le premier rôle dans la nature humaine appartient à l'âme ; mais la raison seule a la vertu. Donc, dans l'âme, le premier rang est à la raison qui est formée par la volonté humaine. Tout dans la nature doit se soumettre à la raison, mais on doit suivre dans les actions morales une raison vraisemblable.

(1) De off. I. 3.
(2) De off. I. 35.
(3) ib. I. 27.
(4) Tusc. II. 26.

CHAPITRE V

I°. — *Analogie entre Cicéron et les auteurs de la décadence.*

II°. — *Cicéron et Voltaire, critiques d'une religion traditionnelle.*

I.) Nous avons montré que Cicéron était en désaccord sur beaucoup de points avec les stoïciens ; il en a réfuté les théories dans le « *De Natura Deorum* », le « *De Divinatione* » et le « *De Fato* ». Pour leur porter les derniers coups il n'hésita pas à sortir de la réserve que d'autres critiques s'étaient imposée à l'égard de cette doctrine en considérant combien elle importait à la vie politique romaine en fortifiant le civisme. Sa controverse est la continuation ou la reprise des attaques antérieures d'Ennius traducteur lui-même des livres d'Epicharme et d'Evémère, le premier enseignant que les dieux n'étaient pas la personnification des forces de la nature, et le second, qu'ils n'étaient que des hommes divinisés.

Cicéron critique les croyances stoïciennes par ses traités comme l'ont fait avant lui Plaute et Ennius par leur théâtre rempli de maximes incrédules, et enfin Lucrèce par son poème, et les autres épicuriens ses contemporains.

II.) Cicéron cherchant à répandre l'incrédulité chez les Romains par sa lutte contre le stoïcisme est le précurseur de Voltaire se posant en antagoniste du christianisme.

G. Boissier montre que la société romaine au temps d'Auguste présentait beaucoup d'analogie avec la société française contemporaine de Chateaubriand. L'influence du « Génie du Christianisme » ne pouvait suffire à ramener la foi chez des hommes qui se souvenaient et de l'incrédulité des salons du XVIIIe siècle, et d'avoir lu Voltaire. De même les contemporains d'Auguste, fils de la génération qui avait produit Lucrèce et Cicéron, avaient admiré dans leur jeunesse le « *De natura Rerum* » du premier et le « *De Divinatione* » du second.

Cicéron est le Voltaire romain dirais-je volontiers. En effet, bien que plus de dix-sept siècles les séparent, il y a une analogie frappante entre les profonds bouleversements politiques de leurs deux époques, et tous deux y jouèrent le rôle presque identique de semeur de l'incrédulité dans un champ déjà trop préparé par les philosophes antérieurs (Lucrèce, Descartes et autres). Tous deux attaquent, tournent en dérision les préjugés, les superstitions de la religion traditionnelle et font appel à la seule raison mais par des procédés appropriés à leur tempérament, à leur psychologie : l'un en observateur sensé et modéré, l'autre avec toute la fougue de son esprit révolutionnaire n'admettant pas de contradiction quand il inventait et proclamait son Dieu d'idées.

BIBLIOGRAPHIE

BARZELLOTI G. — *Delle doctrine filosofiche nei libri di Cicerone*. Firenze, 1867.

BEHNCKE G. — *De Cicerone Epicureorum philosophiae extimatore et judice*. Berlin 1879.

BEHRINGER. — *Festgabe. Die Erziehung nach den Schriften Cicero's*. Aschaffenb, 1873.

BERNHARDT. — *De Cicerone Graecorum philosophiae interprete*. Berlin 1865.

BOISSIER G. — *Religion romaine*. Paris, 1874.

BOISSIER G. — *Cicéron et ses amis*. Paris, 1865.

BRIEGLEB. — *Programma de Philosophia Ciceronis*, in-4°. Cobourg, 1684.

BRIEGLEB. — *De Cicerone cum Epicuro disputante*, in-4°. Cobourg, 1779.

BRIEGLER J. — *De philosophia Ciceronis*. Colb. 1784.

BRÜCKNER. — *Leben des Cicero : Das bürgerliche und Privatleben Cicero's*. Göttingen, 1852.

BUCHERIUS A. — *Ethica Ciceroniana*. Hambourg, 1610.

BURMEISTER. — *Cicero als Neuakademiker*. Oldenb, 1860.

BURSIUS ADAM. — *Logica Ciceronis stoïca*. Zamosc, 1604.

CICÉRON. — *Traités philosophiques. Edition d'Orelli*.

CLAVEL. — *De M. T. Cicerone Graecorum interprete*. Paris, 1868.

CORTE P. — *Anthologia ex M. T. Cicerone et L. A. Seneca in usum philosophiae studiosorum.* Concinnata, 1851.

DESJARDINS A. — *De scientia civili apud M. T. Ciceronem.* Paris, 1858.

DESJARDINS A. — *Les Devoirs. Essai sur la morale de Ciceron.* Paris, 1865.

DURAND DE LAUR H. — *Mouvement de la pensée philosophique depuis Cicéron jusqu'à Tacite.* Versailles, 1874.

FAVRE (Mme Jules). — *La morale de Cicéron.* Paris, 1890.

FREMLING M. — *Philosophia Ciceronis.* Lond. 1795, in-4°.

GAUTIER DE SIBERT. — *Examen de la Philosophie de Cicéron, t. XLI et XLIII des Mémoires de l'Académie des Inscriptions.*

HARTFELDER K. — *De Cic. Epicurae doctrinae interprete. Diss.* Heidelb, 1875.

HARTFELDER K. — *Die Quellen von Cicéro's de divinatione.* Freiburg, 1878.

HAVET. — *Cicéron et la philosophie académique, dans les Mém. de l'Acad. des sciences morales et politiques,* 1864.

HEBERDEN W. — *On education a dialogue after the manner of Cicero's philosophical disquisitions,* Lon. 1818.

HERBART J. F. — *Uber die Philosophie des Cicero's,* 1811.

HIRZEL R. — *Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften.* Leipzig, 1877.

HÔFIG. — *Cicero's Ansichten von der Staatsreligion.* Krotoschin, 1865.

HUIT Ch. — *Philosophie de la nature chez les anciens,* 1901.

HÜLSEMANN. — *De indole philosophica Ciceronis,* 1779.

JANET P. — *Le traité des devoirs de Cicéron C. R. Académie des Sciences morales et politiques,* 1864, 2.

JEANNEL C. I. — *Des devoirs : essai de morale indépendante par Cicéron. Le Correspondant,* juin 1868.

KLEEMANN. — *Ciceros Leistungen in der Philosophie und seine Verdienste um dieselbe,* 1851.

KRISCHE A. B. — *Forschungen. Band I. : Die theologischen Lehren der griechischen Denker, eine Prüfung der Darstellung Cicero's.* Göttingen, 1840.

KUCHNER M. T. — *Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita.* Hambourg, 1836.

LE GEAY M. T. — *Cicero philosophiae historicus,* 1845, in-4°.

LILIE. — *De stoïcorum philosophia morali ad Ciceronis librum de officiis,* 1880.

MIDDLETON. — *Histoire de Cicéron tirée de ses écrits et des monuments de son siècle, traduction de l'abbé A. F. Prévost, deuxième édition.* Paris, 1749.

NORES G. D. — *In M. T. Ciceronis universam philosophiam de vita et moribus institutio.* Ambergae, 1597.

OGEREAU. — *Essai sur le système philosophique des stoïciens.* Paris, 1885.

PELISSON. — *Cicéron,* 1890.

RODIER. — *La physique de Straton,* 1891.

SCHICHE THEOD. — *De fontibus librorum Ciceronis qui sunt de divinatione.* Iena, 1886.

SCHNEIDEWIN. — *Studien zu Cicero's philosophischen Schriften.* Hameln, 1893.

SHALTEN B. P. VAN W. — *Dissertatio philosophico-critica de philosophiae Ciceronianae loco, qui est de divina natura.* Amst. 1793.

STOERLING G. — *Questiones Ciceronianae ad Religionem spectantes. Diss.* Iena, 1894.

THIAUCOURT. — *Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques,* 1885.

VAHLEN J. — *Zu Cicero's philosophischen Schriften.* Berlin, 1899.

WALDIN. — *Oratio de Philosophia Ciceronis platonica.* Iena, 1753.

WALTER JOS. — *M. T. Ciceronis philosophia moralis. I.* Prag. 1877-78. Mies. 1879-83.

ZELLER E. — *Religion und philosophie bei den Römern.* Berlin, 1866.

ZIERLEIN J. G. — *De philosophia Ciceronis.* Halle, 1779.

TABLE DES MATIÈRES

PREMIERE PARTIE

Cicéron et les doctrines philosophiques contemporaines

CHAPITRE Ier. — Rapports de Cicéron avec les Académiciens.

1°. — De l'éclectisme de Cicéron. Tranquillité et équilibre de son âme. Son esprit critique, son bon sens et sa haine des exagérations.

2°. — Cicéron, les académiciens et leur probabilisme.

3°. — Voie moyenne : Systématisation du scepticisme de Pyrrhon.

4°. — Carnéade : impuissance de la raison ; une vérité probable est nécessaire.

5°. — Rapports de Cicéron avec Carnéade..... 5

CHAPITRE II. — Rapports avec les stoïciens.

1°. — Panétius. Transformation du stoïcisme et prédisposition du public pour cette philosophie.

2°. — Idéal de la vie d'un stoïcien.

3°. — Cosmopolitisme et fraternité.

4°. — Sympathies de Cicéron et de ses contemporains pour le stoïcisme.

5°. — Education stoïcienne de Cicéron. Affaiblissement de ses sympathies, puis retour à la morale stoïque.

6°. — Cicéron prend parti pour le stoïcisme par raison d'Etat.

7°. — Principes de l'union des hommes selon Cicéron..... 11

CHAPITRE III. — Suite des rapports de Cicéron avec les stoïciens : leurs divergences.

1°. — Le « Consensus gentium », d'après Cicéron.

2°. — Réfutation de l'hypothèse du feu divin.

3°. — Une jouissance modérée est inadmissible.

4°. — Degrés inégaux dans le mal ; assertion des stoïciens que le sage seul est bon ; opposition de Cicéron que la vertu peut exister chez un homme ordinaire. 15

Chapitre IV. — Les rapports avec les Epicuriens.

1°. — Goût de Cicéron pour le poème de Lucrèce.

2°. — Emprunts.

3°. — Cicéron, disciple des Epicuriens..... 18

Chapitre V. — Suite des rapports avec les Epicuriens. Divergences avec eux.

1°. — Défauts de la doctrine épicurienne, lacunes scientifiques. Egoïsme de sa conception du bonheur.

2°. — Originalité de Cicéron.

3°. — Exagérations épicuriennes. Stabilité dogmatique..... 23

Chapitre VI. — Décadence religieuse de Rome.

1°. — Incrédulité de Cicéron et son libre examen religieux.

2°. — Le public initié par le théâtre à la critique religieuse.

3°. — Vulgarisation poétique de l'épicurisme dans Lucrèce.

4°. — Philosophie d'Epicure simplifiée et adaptée au goût romain.

5°. — Arguments de Lucrèce en faveur de l'annihilation de l'âme.

6°. — Opinions des Anciens sur la survie..... 28

Chapitre VII. — Influences subies par Cicéron.

1°. — Ce qu'est le milieu social ou philosophique pour un auteur, et spécialement pour Cicéron.

2°. — Influence de la société et modification du sentiment religieux dans sa philosophie personnelle.

3°. — Cicéron libéré de la vie politique s'adonne aux recherches morales.

4°. — Il compose des traités de philosophie qui s'appliquent à la vie romaine..... 35

DEUXIEME PARTIE

La critique.

Chapitre Ier. — Coup d'œil général sur le « de natura deorum », le « de divinatione », et le « de Fato ».

1°. — Ce que représentent les traités philosophiques de Cicéron. Penchant à la décadence.

2°. — Ses adversaires : stoïciens, épicuriens, académiciens.

3°. — But de l'auteur, critique des croyances ; tendances modérées.

4°. — Opposition au culte national..... 41

Chapitre II. — Discussions de Cicéron avec les dogmatistes.

1°. — Partialité de Velléius et de Balbus. Modération de Cotta. Sa critique des opinions exagérées ; la possession de la vérité est illusion et erreur ; opposition à la tendance générale vers la philosophie stoïcienne. Les dieux sont des mythes, et la théodicée est arbitraire.

2°. — Théologie stoïcienne.

3°. — Critique du stoïcisme, par Velléius et Cotta..... 45

Chapitre III. — Quatre preuves stoïciennes de l'existence de Dieu.

1°. — Divination ou art augural, critique de Cotta.

2°. — Harmonie et beauté de l'univers ; Dieu créateur et régulateur de tout. Réplique de Cotta.

3°. — Pour Balbus, le feu est divin : Cotta ne le considère que comme un élément. Corps célestes. Conceptions matérialistes de Cérès et de Bacchus. Apothéose des morts. Qualités humaines divinisées.

4°. — Providence. Intelligence ou esprit divin pénétrant la matière..... 50

Chapitre IV. — Matérialisme de Cicéron.

1°. — Réfutation des quatre preuves de l'existence des dieux.

2°. — Causes de la perte de quelques passages du « De natura deorum »..... 58

Chapitre V. — Cicéron critique la Divination.

1°. — Ressemblance entre Cicéron et Cotta.

2°. — Lutte contre la superstition.

3°. — Philosophie divinatoire.

4°. — Sceptiques et croyants.

5°. — Rôle tutélaire de la raison, selon Cicéron..... 62

Chapitre VI. — Suite de la critique de la divination.

1°. — Divination étrusque. Pour Cicéron, la divination n'est que la connaissance des hommes et des circonstances.

2°. — Divination par le sens et le raisonnement..... 68

Chapitre VII.

1°. — La prédiction des éclipses du soleil est un fait de science astronomique.

2°. — D'après les stoïciens, la foudre est un avertissement de Jupiter ; d'après Cicéron, elle est d'origine purement naturelle.

3°. — Miracles..... 71

Chapitre VIII. — Cicéron admire l'harmonie et la beauté de l'univers.

1°. — Cicéron admire l'harmonie et la beauté de l'univers.

2°. — Existence d'une nature parfaite et éternelle.

3°. — Religion du sentiment..... 74

Chapitre IX. — Le « De Fato ».

1°. — But de l'auteur.

2°. — Opinions des philosophes sur le destin.

3°. — Posidonius. Théorie de l'enchaînement fatal des causes physiques. Réfutation du déterminisme, par Cicéron. Sympathie naturelle.

4°. — Chrysippe : sa philosophie du monde vivant et de l'intelligence divine.

5°. — Influence du climat sur le caractère humain. Correction des penchants. Indépendance de la volonté... 76

Chapitre X. — Cicéron opposé aux Epicuriens.

1°. — Théorie d'Epicure sur la déclinaison des atomes garantissant la liberté de l'homme. Selon Cicéron, les causes déterminantes sont la volonté et le désir. Violation de l'harmonie de l'univers.

2°. — Théorie de Lucrèce, sur l'ordre..... 82

Chapitre XI. — Cicéron, partisan du libre arbitre.

1°. — Réfutation de la théorie des causes efficientes et antécédentes. Force motrice naturelle ; mouvement volontaire de l'âme.

2°. — Cicéron beaucoup plus proche des doctrines d'Epicure que du stoïcisme..... 85

TROISIEME PARTIE

La doctrine de Cicéron.
Difficulté de déterminer la philosophie de Cicéron en raison de son probabilisme.

CHAPITRE Ier. — La religion de Cicéron.

1°. — Le sentiment inné de la nature et le culte des ancêtres.

2°. — Tendance de Cicéron à admettre la croyance en un être suprême ; faiblesse de ses sentiments religieux ; ils sont individuels.

3°. — Dieu sans nature, et nature sans Dieu. Dieu ne peut être qu'un esprit immortel et immatériel.

4°. — Connaissance insuffisante de la divinité..... 91

CHAPITRE II. — Philosophie naturelle.

1°. — Philosophie naturelle.

2°. — Influence de l'épicurisme sur les anciens et les modernes.

3°. — Analogies entre la philosophie cicéronienne et l'épicurisme.

4°. — Nature créatrice. Straton..... 96

CHAPITRE III. — Le libre arbitre et l'âme, selon Cicéron.

1°. — Raison humaine.

2°. — Négation du fatalisme. La volonté humaine est un guide.

3°. — Sources de la liberté humaine : volonté.

4°. — Imprécision de la pensée de Cicéron sur l'âme humaine.

5°. — Insuffisance des arguments de Cicéron sur le libre arbitre..... 104

CHAPITRE IV. — Morale de Cicéron.

1°. — Morale personnelle.

2°. — Honnêteté.

3°. — Actions personnelles. Vie sociale conforme à la nature individuelle.

4°. — Subordination des instincts et des sentiments à la raison..... 108

CHAPITRE V.

1°. — Analogies entre Cicéron et les auteurs de la décadence.

2°. — Cicéron et Voltaire, critiques d'une religion traditionnelle..... 110

Bibliographie..... 113

Vu et lu :
Grenoble, le 26 juin 1913.
Le Doyen de la Faculté des Lettres de Grenoble.
P. MORILLOT.

Vu et accordé le permis d'imprimer :
Grenoble, le 27 juin 1913.
Le Recteur,
PETIT-DUTAILLIS.

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the library rules or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE

C28(251)100M

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
1010690417

07CF T83
Tumenas
La critique